تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا

جلد نخست

از نوزایش تا انقلاب فرانسه

بخش نخست

جدال قدیم و جدید

سید جواد طباطبایی

مجموعه اندیشه سیاسی (۱)

کاری از مؤسسه پژوهشی
نگاه معاصر



اندیشهٔ سیاسی ۱

سید جواد طباطبایی

تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا

نشر نگاه معاصر

تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا

جلد نخست

از نوزایش تا انقلاب فرانسه

بخش نخست

جدال قدیم و جدید

سید جواد طباطبایی

***

ناشر: نگاه معاصر(وابسته به مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر)/مدیر هنری: باسم‌الرسام/ حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر / لیتوگرافی: نوید / چاپ و صحافی: فرنو/ چاپ اوّل: ۱۳۸۲ / شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه / قیمت: شمیز ۴۹۰۰ تومان، گالینگور ۵۹۰۰ تومان

نشرنگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش(اقدسیه)شماره ۴۹ ، واحد ۱۰

تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ نمابر ۲۲۸۴۹۳۹

پست‌الکترونیکی negahemoaser@yahoo.com

طباطبایی، جواد
تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا / جواد طباطبایی ـ تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
ج: (ج. ۱) ISBN: 964 - 7763 - 16 - 6
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. از نوزایش تا انقلاب فرانسه. ـ ـ ۱. علوم سیاسی ـ ـ اروپا ـ ـ تاریخ.
الف. عنوان.
۲ تا ۱۴ الف / JA ۸۴   ۳۲۰ / ۹۴
کتابخانه ملی ایران   ۴۹۶۱۸ / ۸۲ م

فهرست مطالب

درآمد

این دفتر نخستین بخشِ جلد نخست پژوهش‌های من دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپاست. چنان‌که پیش از این، در دیباچهٔ جلد نخست تأمّلی دربارهٔ ایران با عنوان دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، یادآوری کرده‌ام، این پژوهش را هم‌چون درآمدی بر آن کتاب مفصل آغاز کرده بودم، اما در جریان نوشتن، تفصیلی پیدا کرد و ناچار به عنوان کتابی مستقل، اما در پیوند با آن طرح آغازین در سه جلد ــ در شش مجلد ــ در اختیار خواننده قرار خواهد گرفت. در نخستین نگاه، شاید، برخی از خوانندگان نتوانند پیوند موضوع این کتاب با بحث‌ها و فرضیه‌هایی را که در جلدهای سه‌گانهٔ تأمّلی دربارهٔ ایران مطرح کرده‌ام، دریابند. در دفترهایی که پیش از این انتشار داده بودم، بویژه در ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، به مناسبتِ اشاره‌ای به مفهوم سنت، به اجمال گفته بودم که در تمدن اسلامی، در سده‌های متأخر، سنت چنان تصلبی پیدا کرده است که تذکر سنت با تکیه بر امکانات نظری خود سنت امکان‌پذیر نیست و چنان‌که نتوان با منطق نقادی از سنت، به عنوان آغاز اندیشیدن نوآیین و امکان طرح پرسش‌های دوران جدید، رخنه‌ای در سدِّ سکندرِ تصلب سنت ایجاد کرد، بیرون آمدن از چنبر سنت که دیری است تا عمل و نظر ایرانیان را غیر ممکن کرده است، امکان‌پذیر نخواهد شد. من در پیکاری با آن‌چه که از دو دهه پیش، تقلید مضاعف خوانده‌ام، گفته بودم که به دنبال بیش از چهار سده تعطیل اندیشیدن، در ایران، زمان نقادی سنت از درون برای همیشه سپری شده است و در شرایط کنونی وضع اندیشیدن، ابزارهای مفهومی این نقادی را، ناچار، باید از دستگاه مفاهیم اندیشهٔ فلسفی اروپایی وام گرفت. این فرضیه، اگر بتوان آن را توجیه کرد، ادعایی نیست که هواداران تقلید مضاعف بتوانند به الزامات آن تن در دهند. چنین فرضیه‌ای در نظر هواداران سنت، عین خروج از سنت است، در

حالی‌که اهل تجدد ایرانی، که هرگز نتوانسته‌اند به اهمیت و جایگاه سنت در نظام اندیشهٔ ایرانی پی ببرند، در این توهّم افتاده‌اند که به هر حال، دورهٔ سنت سپری شده است و نیازی به پرداختن به این مرده‌ریگ منسوخ و متروک وجود ندارد. در نظر اینان پرداختن به سنت اتلاف وقت و نقض غرضی بیش نیست و لاجرم، باید، فارغ از وسوسه‌های عالمانه، با اِعراض آگاهانه از سنت، به تجدد پرداخت. هواداران سنت، مقلدان گذشته‌ای که برای همیشه به سر آمده است، در تکرار بی‌تذکر سنت، در این توهّم اسیرند که گویا شعلهٔ مشعلِ سنت ابدی است و هرگز خاموش نخواهد شد، در حالی‌که مقلدان تجدد غربی، در بی‌توجهی به منطق حضور مرده‌ریگ سنت در دوران جدید، به اهمیت ایضاح این منطق بهایی نمی‌دهند.

توضیح این مطلب، به تفصیل، در جلد دومِ تأمّلی دربارهٔ ایران، خواهد آمد که ایضاح منطق حضور مرده‌ریگ سنت در دوران جدید ایران ــ که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنهٔ تبریز آغاز شد ــ و نقادی سنت از دیدگاه الزامات دوران جدید و اندیشهٔ تجدد، اقدامی اساسی است و چنان‌که دستاوردهای چنین نقادی در اختیار نباشد، فهم منطق شکست‌های پی در پی ایران در تجددطلبی امکان‌پذیر نخواهد شد. به نظر من، از این دیدگاه، توضیح منطق شکست جنبش مشروطه‌خواهی که تاکنون، به‌رغم مطالب بسیاری که دربارهٔ آن نوشته شده، هنوز چنان‌که باید تحلیلی از آن عرضه نشده است، موردی شایان تأمل است. پژوهشگران هوادار سنت که در جنبش مشروطه‌خواهی ایران جز به نقش روحانیت توجهی ندارند، بر حسب معمول، با برجسته کردن نقش روحانیت هوادار مشروطه‌خواهی و اندیشهٔ اسلامی، روشنفکران «غرب‌گرا» را عامل شکست آن جنبش می‌دانند، در حالی‌که شمار کثیر نویسندگان تجددطلب، ریشه‌های شکست را در ناتوانی اندیشهٔ سنتی، همراهی نه چندان مصمم برخی از روحانیان و کارشکنی‌های آگاهانهٔ برخی دیگر جستجو می‌کنند. تردید نیست که در میان هر یک از این دو دسته پژوهش‌ها، صرف نظر از موضع فکری نویسندگان آن‌ها، نوشته‌های قابل اعتنایی وجود

دارد، اما آن‌گاه که سده‌ای پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در این نوشته‌ها نظر می‌کنیم، بیشتر آن‌ها را از نظر تاریخ اندیشه خرسند کننده نمی‌یابیم. از دیدگاه تاریخ اندیشه، جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران می‌توانست دگرگونی مهمی در ایران به دنبال داشته باشد : در قلمرو نظر، نظریهٔ کهن سلطنت مطلقه در دورهٔ اسلامی از بنیاد دگرگون شد، قانون‌هایی که از منطق حقوق جدید تبعیت می‌کردند، جانشین نظام حقوق شرعی شدند و در عمل، نهادهای اندیشهٔ سیاسی مشروطیت و نظام حقوقی جدید، یکسره به جای نهادهای کهن نشستند. آن‌چه، امروز، از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، شایان اهمیت است، ایضاح منطق شکست این نخستین جنبش تجددخواهی است. تأکید بر عامل سیاست بیگانگان، خودکامگی کهنسال و مخالفت‌های برخی از روحانیان، تنها توصیفی جامعه‌شناختی می‌تواند به دست دهد، اما جای خالی ایضاح منطق شکست را که در قلمرو اندیشه قرار می‌گیرد، پر نخواهد کرد. ایران نخستین کشوری نبود که سلطنت مطلقه را به مشروطه تبدیل کرد؛ در بسیاری از کشورهای اروپایی، سده‌ها پیش از ایران، نظام‌های مشروطه جای سلطنت مطلقه را گرفته بود، اما شگفت این‌که در هیچ یک از کتاب‌هایی که دربارهٔ زایش و سیر اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران نوشته شده، اشاره‌ای به تاریخ اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در اروپا نیامده است.

خواننده‌ای که اطلاعی از اندیشهٔ سیاسی و تاریخ جهانی نداشته باشد و نوشته‌های ایرانیان دربارهٔ اندیشهٔ جنبش مشروطه‌خواهی را بخواند، می‌تواند در دام این توهّم بیفتد که گویی اندیشهٔ مشروطه‌خواهی اندیشه‌ای یکسره ایرانی بوده است. افزون بر این، خاستگاه بسیاری از سخنان نسنجیده‌ای را که پژوهشگران جنبش مشروطه‌خواهی گفته‌اند، باید در این بی‌التفاتی به تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا جستجو کرد، زیرا آن‌گاه که به ظاهر با دلیل و برهان گفته می‌شود که نفوذ اندیشهٔ دینی در ایران و توجه برخی از هواداران مشروطیت به مبانی شرعی، مایهٔ سستی بنیان اندیشهٔ مشروطه‌خواهی بود و موجبات شکست آن جنبش را به دنبال آورد، به این نکتهٔ اساسی توجهی نمی‌کنیم که در

کشورهای اروپایی ــ که سده‌ها پیش از شکست جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، نظام مشروطه در آن کشورها به پیروزی رسیده بود ــ دستگاه مفاهیم اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در کورهٔ الهیات مسیحی و کلیساشناسی آبداده شد و اگر چنین رویکردی درست باشد، شاید، بتوان به طرح این فرضیه خطر کرد که یکی از عمده‌ترین علت‌های شکست جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، فقدان مبانی نظری ناشی از الهیات بود و نه چنان‌که گفته‌اند، وجود مبانی دینی. این فرضیهٔ موقتی که من اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، نیازمند بحثی طولانی است که در جلد دوم تأمّلی دربارهٔ ایران خواهم آورد، اما به مناسبت، به این نکته اشاره می‌کنم که به نظر من، در صدر سیاههٔ رساله‌هایی که در توضیح مبانی مشروطه‌خواهی نوشته شده است، تنبیهُ‌الامّة و تنزیهُ‌الملّة اثر شیخ محمد حسین نایینی، فقیه و اصولی، قرار دارد و چند رسالهٔ مهم دیگری را نیز که می‌توان بر این سیاهه افزود، روحانیان هوادار نظام مشروطیت نوشته‌اند. این اشاره را به عنوان قرینه‌ای بر قابل دفاع بودن فرضیهٔ خود می‌آورم و در جای دیگری برهان آن را باز خواهم کرد، اما همین اشاره کافی است تا خواننده را به افق‌های دوری هدایت کند که تاکنون توجهی به آن‌ها نشده است.

پی‌آمدهای بی‌التفاتی به مبانی نظری اندیشهٔ مشروطیت در ایران از صرف مناقشه دربارهٔ جایگاه دیانت و روحانیان در جنبش مشروطه‌خواهی بسی فراتر می‌رود. هر نظری که دربارهٔ جایگاه دیانت و دگرگونی‌های اندیشهٔ دینی داشته باشیم، این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که بنیان جنبش مشروطه‌خواهی فکری و مانند هر جنبش فکری بر مبانی نظری استوار بود. با نگاهی به نوشته‌های روشنفکران ایرانی دهه‌های فراهم آمدن مقدمات مشروطه‌خواهی به آسانی می‌توان دریافت که دانش شمار کثیری از آنان از مبانی نظری سنت و اندیشهٔ قدیم بس ناچیز بود و از این‌رو، به‌رغم کوشش‌هایی که برای فهم اندیشهٔ تجددخواهی کردند، هیچ نوشته‌ای از آنان به دست ما نرسیده است که از حدّ نازل ایدئولوژی‌های غربی فراتر رود. اگر در میان روشنفکران، کوششی نظری در مبانی، از آن دست که به عنوان مثال، در رسالهٔ نایینی می‌توان دید، به چشم

نمی‌خورد، و اگر در میان نوشته‌های روشنفکران رساله‌ای به اهمیت تنبیهُ‌الامّة و تنزیهُ‌الملّة نمی‌توان یافت، سببی جز این ندارد که روشنفکران یکسره به بحث مبانی بی‌توجه بودند و در غیاب این بحث در مبانی، آشنایی آنان با تجددخواهی تنها می‌توانست از مجرای ایدئولوژی‌ها صورت گیرد، در حالی‌که بر عکس، برخی از روحانیان هوادار مشروطیت، اگرچه شمار آنان حتیٰ به عدد انگشتان یک دست نمی‌رسد، از مجرای آشنایی با مبانی نظری سنت توانستند آگاهی اندک خود از اندیشهٔ مشروطه‌خواهی را در نظریه‌ای منسجم طرح و از آن دفاع کنند. سقوط بحث‌های روشنفکران، پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در ایدئولوژی و این‌که جنبش مشروطه‌خواهی نتوانست اندیشهٔ سیاسی خود را تدوین کند، بن‌بست، تعطیل و لاجرم، شکست آن دلیلی جز این نداشت که روشنفکران هوادار مشروطیت از بحث در مبانی غفلت داشتند و اگر توجهی نیز به آن می‌کردند، به عنوان مثال، نویسندگانی هم‌چون مستشارالدوله، در مصالحه‌ای با سنت به التقاطی میان اندیشهٔ جدید و مبانی قدیم دست می‌زدند. بحث در مبانی سنت و نقادی آن، نیازمند کوشش نظری بنیادینی بود که روشنفکران هوادار اندیشهٔ تجدد توجهی به آن نداشتند و از آن‌جا که تصلب سنت به نوعی توهّم پایان سنت را در آنان ایجاد کرده بود، تصور می‌کردند که می‌توان ایدئولوژی‌های غربی را جانشین کوشش بنیادین تأمل نظری کرد ــ توهمی که در دهه‌های آتی، چنان‌که هگل با توجه به تجربهٔ اصلاح دینی در آلمان و انقلاب فرانسه گفته بود، انقلاب بدون اصلاح را جانشین انقلاب از مجرای اصلاح کرد.

خواص روحانیان، اعم از هواداران و مخالفان مشروطیت، اگرچه توجهی به بحث مبانی داشتند، اما نقادی سنت و بحث تصلب سنت از نوشته‌های آنان نیز غایب بود. دلیل عمدهٔ این‌که شمار کثیر روحانیان شرکت فعالی در جنبش مشروطه‌خواهی نداشتند و برخی از بلندپایه‌ترین آنان نیز به صف مخالفان پیوستند، جز این نیست که تصلب سنت و بی‌التفاتی به نقادی سنت، هم‌چون مانع بزرگی بر سر راه طرح پرسش از سنت قرار داشت و از آن‌جا که طرح هر

پرسشی در شرایط امتناع نقادی سنت و توجه به مبانی جز به معنای خروج از سنت نمی‌تواند باشد، راه مخالفت با جنبش مشروطه‌خواهی هموارتر از تن در دادن به الزامات تجدد بود. موضع روحانیان هوادار اندیشهٔ مشروطه‌خواهی، در مقایسه با روشنفکران و روحانیان تجددستیز، پیچیده‌تر بود و باید تحلیلی اساسی‌تر از آن عرضه کرد. روحانیانی مانند نایینی، با تکیه بر دیدگاهی که از بسط عقلانیت «اصولی» او ناشی می‌شد ــ و از مجرای نوشته‌های برخی نویسندگان تجددطلب عربی ــ به این نکته پی برده بودند که گریزی از تن در دادن به الزامات تجدد ندارند: برخی از مفسران رسالهٔ نایینی کوشیده‌اند با برجسته کردن تأثیر طبایع‌الاستبداد عبدالرحمان کواکبی، به عنوان مثال، بر تنبیهُ‌الامّة و تنزیهُ‌الملّة از اهمیت کوشش نظری نویسندهٔ آن و التفاتی که نایینی به مبانی نشان داده است، بکاهند. هر تأثیری که نایینی از کواکبی پذیرفته باشد، نمی‌تواند در برابر دیدگاه او، به عنوان اصولی طراز اول، جلوه‌ای داشته باشد. در این‌که کوشش نظری نایینی نمی‌توانست به تأسیس و تدوین اندیشهٔ سیاسی مشروطه‌خواهی در ایران بینجامد، تردیدی نمی‌توان داشت، اما تردیدی نیست که تنها راهی را که جنبش مشروطه‌خواهی در ایران می‌بایست دنبال کند، نایینی با بحث در مبانی باز کرده بود، ولی این بحث در مبانی هرگز نتوانست پیوندی با اندیشهٔ جدید برقرار کند. زمان تعطیل اساس مشروطیت، مکان بی‌توجهی به بحث در مبانی بود که ایدئولوژی روشنفکران را باید عامل اساسی آن به شمار آورد: مصالحه با سنت و جانشین کردن اندیشه با ایدئولوژی، که نویسندگانی مانند مستشارالدوله و مَلْکُم خان عاملان آن بودند، در خلاف جهت کوشش نایینی و راهی بود که از آن پس، او باز کرد. بی‌التفاتی به نقادی از سنت و بحث در مبانی، غفلت از الزامات تجدد، تجددخواهی ایدئولوژیک و بی‌توجهی به منطق دوران جدید در شمار عواملی بودند که بن‌بست، تعطیل و سرانجام، شکست جنبش مشروطه‌خواهی در ایران را به دنبال آوردند، اما اگر آن‌چه من به اجمال به آن اشاره کردم، وجهی داشته باشد، می‌توان به طرح این فرضیه خطر کرد که اگرچه اساس مشروطیت ایران، چنان‌که در قانون اساسی آن آمده بود،

تعطیل‌بردار نبود، اما از همان آغاز محتوم به شکست بود.

بیشتر نویسندگان تاریخ جنبش مشروطه‌خواهی در بررسی علل تعطیل و شکست آن، با توجه به دیدگاه‌های شرعی یا عرفی خود، مخالفان را عامل شکست دانسته‌اند و در نزد هر دو گروه خودکامگی نظام سیاسی ایران و توطئهٔ بیگانگان جایگاه ویژه‌ای دارد. این ارزیابی را می‌توان به بررسی دوره‌های شکست تجدد در ایران نیز تعمیم داد. تاریخ ایران، از برآمدن صفویان تا انقلاب اسلامی، بیشتر از آنکه تاریخ توطئه‌های پی در پی باشد، تاریخ بی‌التفاتی به بحث در مبانی است. اینک که به عنوان مثال، سده‌ای پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در دگرگونی‌های گذشته نظر می‌کنیم، بن‌بست، تعطیل و شکست جنبش مشروطه‌خواهی ایران را همچون شکستی در قلمرو اندیشه می‌بینیم و چنین می‌نماید که اگر نتوان تاریخ شکست تجددخواهی در ایران را در پیوند با بحث در مبانی، نقادی سنت و الزامات دوران جدید مورد بررسی قرار داد، ایضاح منطق شکست ممکن نخواهد شد. من تردیدی ندارم که تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، یعنی به گفتهٔ ابوالفضل بیهقی «تاریخ پایه‌ای» ایران، اگر چنین راهی را دنبال نکند، راه به جایی نخواهد داشت. چنین تاریخی، به گفتهٔ هگل، «تاریخ اندیشیده» است، یعنی برای نوشتن آن گریزی از پرداختن به تأمل نظری نیست. اما در شرایطی که تمدن ایرانی، از چهار سده پیش، از تأمل نظری باز ایستاده است و به دیگر سخن، سنت دستخوش چنان تصلبی شده که امکان طرح پرسش را از آن سلب کرده است، چگونه می‌توان «تاریخ پایه‌ای» نوشت؟ من با انتشار جلد نخست تأملی دربارهٔ ایران کوشش کرده‌ام تنها طرحی از چنین تاریخی به دست دهم، اما در وضع کنونی اندیشه در ایران که تقلید از «مُد»های غربی جانشین تأمل در مبانی شده است و در حالی‌که پس از صد و پنجاه سالی که از آغاز ترجمهٔ متن‌های اروپایی می‌گذرد، هنوز هیچ یک از نوشته‌های اساسی تاریخ اندیشهٔ اروپایی از زبان اصلی و با توجه به تفسیرهای آن به فارسی ترجمه نشده است و بیشتر از آن، در شرایطی که همهٔ نوشته‌های بنیادین تاریخ فرهنگ و ادب ایران را از سر بازیچه و لغت‌بازانه می‌خوانیم، نوشتن «تاریخی پایه‌ای» برای

ایضاح منطق دگرگونی‌های ساختار مفاهیمی که چنین تاریخی به آن نیاز دارد، امکان‌پذیر نیست. از سده‌ها پیش، تاریخ اندیشه در ایران، در غیاب بحث در مبانی و ساختار مفاهیم جریان پیداکرده است؛ بی‌التفاتی به بحث در مبانی که از عمده‌ترین پی‌آمدهای آن برای تاریخ اندیشه در ایران تهی شدن مضمون مفاهیم بود، راه را بر ورود ایدئولوژی‌ها هموار کرد و ایدئولوژی به یگانه افق اندیشیدن در ایران تبدیل شد. در جلد دوم تأملی دربارهٔ ایران تفصیل بحث دربارهٔ دوره‌های تهی شدن مضمون مفاهیم را خواهم آورد، اما اشاره به این بحث، در دیباچهٔ رساله‌ای در تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، از این حیث اهمیت دارد که باید پردهٔ پندارِ فهم و توضیح سنت بر پایهٔ امکانات سنت را درید؛ در وضع کنونی اندیشیدن در ایران، در زمانهٔ عُسرتِ تقلیدِ مضاعف ــ که حتیٰ هواداران سنت، سنت را جز از پشت شیشهٔ کبودِ ایدئولوژی‌ها نمی‌توانند دید ــ و در دوره‌ای که مدعیان اندیشیدن، در بهترین حالت، خود مقلدان بحث‌های روزنامه‌های مقلدان غربی‌اند، بدیهی است که جز با ترک «گهوارهٔ عادت» نمی‌توان به تأملی دربارهٔ ایران پرداخت.

«تاریخ پایه‌ای» ایران نیازمند بحثی در مبانی است و بحث در مبانی بدون کوششی برای ایضاح منطق تهی شدن مضمون مفاهیم امکان‌پذیر نیست. از خلاف‌آمد عادت است که در وضع کنونی اندیشه در ایران، اندیشیدن جز با بر هم زدن آرایش سپاه ایدئولوژی‌ها و «مُد»ها امکان‌پذیر نخواهد شد. تردیدی ندارم که خواننده‌ای که افقی جز ایدئولوژی‌ها و «مُد»هایی که نویسندگان بازاری و روزنامه‌ها در برابر او گسترده‌اند، ندارد، بر این حرف خرده‌ها خواهد گرفت و لاجرم، به اهمیت بحث در مبانی پی نخواهد برد، اما در وضع کنونی اندیشه در ایران ــ که چنان‌که اخوان ثالث به مناسبت دیگری گفته بود، «نعش این شهید عزیزِ» سنت «روی دست ما مانده است» ــ تنها افقِ ممکن، پشت‌کردن به افقی است که از سده‌ای پیش در برابر ما گسترده شده است. با انتشار این نخستین بخش از جلد نخست تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا ــ که بحثی در مبانی است ــ این اشاره را که ناچار در صورت شطحی می‌توان بیان کرد، باز خواهم

کرد : بحث در مبانی اندیشیدن در اروپا، اگر درست بتوان توضیح داد، از طریق مفهوم مخالف، می‌تواند پرتوی بر منطق بی‌التفاتی به بحث در مبانی بیندازد. این‌که می‌گویم تاریخ بی‌التفاتی ما به بحث در مبانی را باید از طریق مفهوم مخالف آن فهمید، مبتنی بر دریافتی پیچیده از دو شیوه و رویکرد به اندیشیدن است، زیرا نه تنها ما ـ حتیٰ متولیان سنت ـ در سده‌های گذشته به مبانی نظری سنت توجهی نکرده‌ایم، بلکه با بی‌توجهی به مبانی اندیشهٔ غربی ـ بویژه هواداران «مُدپرست» آن ـ و این‌که آن‌چه در ایران دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ اروپایی وجود دارد، در بهترین حالت، از محدودهٔ تنگ خلاصه‌ای از خلاصه‌های نویسندگان متوسط اروپایی فراتر نمی‌رود، بحث جدی دربارهٔ سنت نیز غیر ممکن شده است. اگر اندیشهٔ جدید اروپایی از سر بازیچه و به عنوان «مُد» مطرح نشده بود، اگر، از سده‌ای پیش، به جای خلاصهٔ خلاصه‌ها نوشته‌های بنیادین اندیشهٔ جدید ترجمه شده بود، اگر به جای تکرارِ تکرار و تقلید از مقلدان، کوششی جدی برای اندیشیدن کرده بودیم، لاجرم، تاکنون، نه تنها بویی از اندیشهٔ جدید برده بودیم، بلکه زمینهٔ التفاتی جدی به مبانی سنت فراهم آمده بود. در هر دوره‌ای، اندیشیدن، پیوسته، امری خطیر و پرمخاطره بوده و جز با خطر کردن امکان‌پذیر نمی‌شده است. گسستن از ایدئولوژی‌ها و «مُد»ها، امروز، برای ما که به سموم آن‌ها خوگر شده‌ایم، تنها با پیوستن به جریان‌های اصیل اندیشیدن جدید ممکن خواهد شد و تنها از مجرای این خطر کردن در راهی که «سرهای بریدهٔ بی‌جرم و جنایت» بسیار در آن می‌توان دید، امکان پیوستن نه تنها به جریان اندیشیدن جدید، بلکه حتیٰ به سنت اندیشیدن که دیری است تا به آن پشت کرده‌ایم، به وجود خواهد آمد.

برای توضیح این نکته که در نهایت اجمال اشاره‌ای به آن می‌کنم، مثال‌های بسیاری را می‌توان از تاریخ اندیشه در ایران آورد، اما با سیطرهٔ ایدئولوژی‌ها و «مُد»ها و این‌که به تقلید از مقلدان، گاهی سرابِ «راه اصیل آسیایی، یعنی راهی که از دل آسیا می‌گذشت و هیچ بیراههٔ بیگانه‌ای با آن نمی‌رسید»،[1] ذهن

۱. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۶، ص. ۶۴. «مرام گاندی

خیال‌اندیش ما را نوازش می‌دهد و زمانی که مانع مفقود و مقتضی موجود باشد، «نور از غرب می‌آید»،[1] امروز، «گذرگاه تنگ عافیتِ» اندیشیدن سنتی ـ یعنی تن به خطر اندیشیدن دادن ـ برای همیشه بسته است. خوانندهٔ ایرانی ـ حتیٰ اگر هوادار سنت و اندیشهٔ قدیم باشد ـ با کانت، هگل و مارکس همدلی بیشتری نشان می‌دهد تا با ابونصر فارابی، ابن سینا و شهاب‌الدین سهروردی، و چنان‌که مورد «نوری که از غرب می‌آید»، نشان می‌دهد، جدِّ تفسیر عرفانی حدیث را با هَزْلِ ایدئولوژی سیطرهٔ جهانی غرب سودا می‌کند. من از این‌رو مثال مشروطه‌خواهی و نایینی را ترجیح دادم که حتیٰ خوانندهٔ «مُدپرست» نیز در حافظهٔ خود خاطره‌ای از آن دارد و از آن‌جا که مشروطه‌خواهی با ایدئولوژی‌های جدید پیوندی ناگسستنی دارد، توضیح آن آسان‌تر می‌نماید. گفتم که نایینی با تنبیهُ‌الامّة و تنزیهُ‌الملّة گامی بلند در راه بحث در مبانی برداشت، اما کوشش او برای بسط مبانی نظری شریعت با امکانات اصول فقه در تحول آتی اندیشهٔ

تنها راه اصیل آسیایی بود، یعنی راهی که از دل خاک آسیا می‌گذشت و هیچ بیراههٔ بیگانه‌ای به آن نمی‌رسید.» چند سطر بالاتر، داریوش شایگان، با اشاره‌ای به اصل عدم خشونت گاندی، نوشته بود که «اما راهی که گاندی گشود، به بن‌بست رسید و چراغ امیدی که افروخت، خاموش شد و هند ناگزیر راه دیگر کشورها را در پیش گرفت.»

1. Daryush Shayegan, *La lumière vient de l'Occident : Le réenchantement du monde et la pensée nomade.*

این همان کتابی است که با عنوان **افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیّار** به فارسی برگردانده شده است. عنوان کتاب در اصل فرانسه، چنان‌که نویسندهٔ آن یادآوری کرده است، از حدیثی برگرفته شده است که البته مضمون آن با «نوری که از غرب می‌آید»، نسبتی ندارد. این نکته در نوشته‌های شایگان جالب توجه است که او، در **آسیا در برابر غرب**، گفته بود که آن رساله «ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است که برخی متفکران بزرگ آن را نیهیلیسم نامیده‌اند» که «سیری منظم از زبر به زیر، از تفکر شهودی به جهان‌بینی تکنیکی، از آخرت‌نگری و معاد به تاریخ پرستی داشته است». داریوش شایگان، **آسیا در برابر غرب**، ص. ۳.

همان نویسنده در مقدمه‌ای بر ترجمهٔ فارسی کتاب **افسون‌زدگی جدید**، با تعمیم بحث پیشین خود به «سطح جهانی»، با اشاره به حدیثی دربارهٔ علایم آخرالزمان، بی‌هیچ مقدمه‌ای اعلام می‌کند که «اگر نوری باشد، جز از غرب نخواهد آمد». داریوش شایگان، **افسون‌زدگی جدید**، تهران، فرزان ۱۳۸۰، ص. ۲۲. بدیهی است که آن «نوری که امروز از غرب می‌آید»، نمی‌تواند نسبتی با «طلوع شمس از مغرب» که در حدیث به آن اشاره شده است، داشته باشد. ر.ک. سید جلال‌الدین آشتیانی، **شرح مقدمهٔ قیصری**، مشهد، باستان ۱۳۴۴، ص. ۵۳۴ و بعد.

مشروطه‌خواهی نتوانست به تدوین فلسفهٔ سیاسی مشروطه‌خواهی ایرانیان منجر شود. وانگهی، با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، تدوین قانون بر پایهٔ اسلوب و روح حقوق جدید و نهادهای نظام قضایی جدید، جانشین مظالم‌نشستن و احکام ناسخ و منسوخ اهل شریعت شد. این پرسش هنوز مطرح نشده است که چرا بحث نظری افرادی مانند نایینی و کوشش‌های مشروطه‌خواهان برای تدوین نظام حقوقی جدید نتوانست دگرگونی عمده‌ای در نظام اجتماعی، حقوقی و سیاسی ایران ایجاد کند. مناقشهٔ نویسندگان تاریخ مشروطیت ایران بر سر علّت‌های شکست مشروطه‌خواهی در ایران، در نهایت، به موضع‌گیری سیاسی آنان در قبال هواداری از سنت و تجددخواهی باز می‌گردد : به طور عمده، بحث از محدودهٔ مجادله‌ای دربارهٔ «خدمت و خیانتِ» روشنفکران تجددخواه و روحانیان سنت‌گرا فراتر نمی‌رود و دامن‌زدن به این بحث، غوغایی بر سر شعبدهٔ کشیدن تصویر مار به جای نوشتن آن است و تنها پی‌آمد آن جز بستن راه بحث نمی‌تواند باشد. بحث بر سر «خدمت و خیانتِ» این یا آن نیست، بلکه در شرایطِ امتناعِ تدوین فلسفهٔ سیاسی مشروطیت و نظام حقوقی جدید است. آن برای فصل کردن و این برای وصل کردن است؛ آن ایدئولوژی تخریب است و این خاستگاه و آغاز اندیشیدن.

می‌گویم بحث در شرایط امتناع و نه صِرف امتناع ــ یا چنان‌که نویسندهٔ درخشش‌های تیره گفته است،[1] «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» ــ زیرا تأکید بر

۱. آرامش دوستدار در سال‌های ۳-۱۳۶۱ در چند مقاله با عنوان «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» در مجلهٔ الفبا چاپ پاریس نظری را مطرح کرد که خود او از آن پس، در رساله‌ای با عنوان درخشش‌های تیره، «دین‌خویی» نامید. آرامش دوستدار، در پیشگفتار چاپ دوم همین کتاب، ضمن اشاره به این‌که «کتابِ بی‌ملاحظه و دست و پا گیر» او «محافل سنگین و رنگین فرهنگی را در تهران هم ناآرام ساخته» است، اقدام خود را «در رنجاندن روشنفکران نازک‌دل که با سکوتشان دربارهٔ کتاب زهرِ نداشتهٔ خود را به نویسنده ریخته‌اند»، موفق ارزیابی کرد و در ادامهٔ همان مطلب با اشاره‌ای به نگارنده نوشت : «به مراتب زرنگ‌تر از این گروه، کسانی هستند که بی‌سر و صدا به ایده‌های کتاب و نوشته‌های دیگر نویسنده‌اش با چنان مهارتی دستبرد زده‌اند که تقریباً همه فهمیده‌اند. از جمله یکی از آنان که به شهادت آشنایان و دوستانش در زمان تحصیل در پاریس از خوانندگان پر و پا قرص "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" (الفبا، پاریس ۳-۱۳۶۱) بوده، در کتابی که سه سال پیش در تهران به چاپ رسانده،

صِرف امتناع که موضعی است سیاسی و لاجرم، از سنخ همان «خدمت و خیانت»، بحث نظری نیست، توصیف این واقعیت است که «تفکر دینی» ــ به معنایی که آرامش دوستدار از آن می‌فهمد ــ ممکن نیست. این توصیف نیازی به استدلال و بحث نظری ندارد و دست‌کم در کشورهایی که تقدیر مردمان آن‌ها را «دین‌خو» قرار داده، امری بدیهی است. این نکته که بر پایهٔ دین عجایز محمد باقر

ترکیب مفهومی "امتناع تفکر" را به لباس مبدل "امتناع اندیشه"(؟) از آنِ خود شناسانده و از این جعل معیوب در همان آغاز کتابش پرده‌برداری کرده است.» آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره، پاریس، خاوران ۱۹۹۹، ص. ۵-۱۴. این اشاره باید به کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی باشد که من در آن، به دنبال نتایج زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، بحث از شرایط امتناع را مطرح کرده و توضیح داده بودم که بحث من با مباحث معرفت‌شناسی علوم اجتماعی جدید پیوستگی دارد و ناظر بر بحث‌هایی است که فیلسوفانی مانند میشل فوکو مطرح کرده‌اند.

من تردید دارم که آرامش دوستدار جز مقدمهٔ ابن خلدون و علوم اجتماعی را ــ که من در آن گفته بودم : «این دفتر، در واقع، دیباچه‌ای بر بحث شرایط امتناع است» (ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص. ۱۸) ــ به طور سطحی از نظر گذرانده باشد. در واپسین فصل همان کتاب، من به انتشار نخستین چاپ رسالهٔ آرامش دوستدار اشاره کرده و گفته بودم که او کوشیده است تا «باب نقادی را باز» کند، «اما به دلیل روشن نبودن مبنای نظری و تأثیری که از حوادث سیاسی برگرفته و ردِّ پای آن را در جایْ‌جای رساله می‌توان آشکارا دید، از مبنایی استوار خالی است». (همان، ص. ۳۷۶) من در زمان انتشار نخستین مقاله‌های آرامش دوستدار برخی از آن‌ها را خوانده و آن‌ها را یکسره بی‌فایده یافته بودم. آرامش دوستدار تالی آل احمد و نقیض اوست و هم‌چنان‌که نویسندهٔ غرب‌زدگی سیاست‌زدگی خود را در پشت پرده‌ای از بحث "فلسفی"! پنهان می‌کرد، آرامش دوستدار نیز به اقدامی در خلاف جهت و مساوی با آن دست می‌زند. او، به عنوان مثال، در پیشگفتار چاپ دوم رسالهٔ خود می‌نویسد : «اگر معناً در پایان درخشش‌های تیره نوشته‌ام فرهنگ دین‌زادهٔ ما چون مرده به دنیا آمده، مرده خواهد ماند، برای آن بوده است که از وحشت آن‌چه تاکنون به نام فرهنگ بر ما گذشته و در سکون و قرار ما خواهد پایید، برخی تکان بخورند و بر شمارشان رفته‌رفته افزوده شود، بلکه بتوان با اهتمام سدها نفر در چند دهه زمینهٔ دگرگون ساختن این فرهنگ بی‌تحرک و پرهیاهو را از درون فراهم ساخت. من هرگز نخواسته‌ام با آن‌چه اندیشیده و گفته‌ام، درها را بر این فرهنگ ببندم، بلکه هر بار از نو و از سویی دیگر کوشیده‌ام نشان دهم که درهای این فرهنگ از آغاز برای بستن و محبس کردن ما ساخته شده‌اند. باید آن‌ها را "تکْ‌تک گشود و در صورت لزوم شکست، اگر "شکستن" است که راه ما را به درون و بیرون باز می‌کند.» (آرامش دوستدار، همان، ص. ۱۵) این عبارت پریشان را از متن منقح و تصحیح شدهٔ رسالهٔ آرامش دوستدار می‌آورم تا خواننده‌ای که به اصل آن دسترسی ندارد، تصوری از دقت «ترکیب‌های مفهومی» نویسندهٔ کتاب پیدا کند.

مجلسی اندیشیدن ممتنع است، نیازی به بحث و توضیح ندارد و در این مورد هیچ کسی به اندازهٔ خود علامهٔ مجلسی با نظریه‌پرداز «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» موافق نمی‌توانست باشد. بحث در «شرایط امتناع» ناظر بر تبیین منطق امتناع با توجه به مبانی نظری اندیشیدن است. این امر در نظریهٔ «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» روشن نیست که چرا می‌توان فیلسوفانی مانند لایبْنیتْس، فیشته، شِلینْگ، کانت، هگل و هیدگر را ــ که التزام برخی از آنان به دیانت بیشتر از فارابی، ابن سینا و سهروردی بود ــ در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه آورد، اما فارابی، ابن سینا و سهروردی، به جرم دین‌خویی، جایی در تاریخ فلسفه ندارند. تردیدی نیست که آن‌گاه که خاستگاه اندیشیدن موضع سیاسی باشد، لاجرم، از نقّالی دربارهٔ «خدمت و خیانت» نمی‌توان فراتر رفت و هر کوششی برای نقادی نظریهٔ «خدمت و خیانت»، در نهایت، در چاه ویل همان «خدمت و خیانت» سقوط خواهد کرد. کوشش نایینی برای تدوین نظریهٔ مشروطه‌خواهی از طریق تجدید نظری در مبانی اندیشهٔ سیاسی تشیع، از دیدگاه بحث در شرایط امتناع، جالب توجه است. گفتم که به‌رغم گام بلندی که نایینی برای تدوین اندیشهٔ مشروطه‌خواهی برداشت، بسط و تدوین فلسفهٔ سیاسی مشروطه‌خواهی امکان‌پذیر نشد. نویسنده‌ای که هر مشکلی را با دریافت مبهمی از «دین‌خویی» توضیح می‌دهد، بی‌آن‌که پرسشی جدّی مطرح کرده باشد، در آستین، پاسخی آماده دارد. نایینی مردی «دین‌خو» بود و بدیهی است که کوشش او نمی‌توانست نتیجه‌ای داشته باشد، اما چنین رویکردی به معنای آن خواهد بود که بخش بزرگی از تاریخ اندیشه، نه تنها در ایران، بلکه در دنیا را روانهٔ «زباله‌دان تاریخ» کنیم. این‌که در تاریخ اندیشهٔ اروپایی اصلاح دینی و جنبش ضد اصلاح دینی ــ که از آن به اصلاح دینی کاتولیکی تعبیر کرده‌اند ــ سهمی عمده در تأسیس اندیشهٔ تجدد داشتند و از طریق مناقشه در سنت زمینهٔ تدوین دستگاه مفاهیم تجددخواهی را فراهم کردند، به معنای این است که نظریهٔ «دین‌خویی» و گریزگاه «فرهنگ دینی» بیشتر از آن‌که بحث مفهومی جدّی باشد،[1] تصفیه

---

۱. البته، ادعای آرامش دوستدار ــ که خود را نیچه یا حتیٰ هیدگرِ آخرالزمانِ ایران

حسابی با بخشی از تاریخ اندیشه در زمان و مکان خاصی است. مناقشه‌هایی که نخست در درون کلیسا میان گروه‌هایی از متألهین مسیحی آغاز شد و به اصلاح دینی انجامید، و البته، پی‌آمدهای آن‌ها، در تاریخ دگرگونی‌های اندیشه در اروپا اساسی بود و هیچ اهل نظر اروپایی را نمی‌شناسیم که نسبت به پی‌آمدهای آن‌ها برای اندیشیدن التفاتی همدلانه نداشته باشد.

رسالهٔ درخشش‌های تیرهٔ دوستدار یکی از نمونه‌های بارز نظریه‌پردازی‌های فاقد مبنای نظری موضوع بحث در این صفحات مقدماتی است. آرامش دوستدار، در آغاز «پیشگفتار چاپ دوم»، در اشاره‌ای به بی‌اعتنایی به روش، بویژه در مواردی که با نظریه‌های نویسندهٔ کتاب سازگار نمی‌تواند باشد، نوشته است که «پرهیز از توسل به این یا آن تئوری یا مِتُد غربی ــ جز در مواردی که پرتو آن‌ها کمابیش بی‌واسطه پدیده‌های فرهنگی ما را روشن می‌کرده‌اند ــ از الزام‌های تِزِ کانونی کتاب بوده است». آن‌گاه، او، در دنبالهٔ همان عبارت، می‌نویسد که «تز کانونی دو گفتار این نوشته می‌گوید ما در سد و پنجاه سال نیز بر خلاف ظاهرش در اسارت دیرپای فرهنگی‌مان هم‌چنان ناپرسا و نیندیشا مانده‌ایم. در این صورت یاری گرفتن از این یا آن تئوری غربی و متدهایش برای اثبات این تز خود تز را به این سبب نقض می‌کرد که بنا را بر مجهز بودن فرهنگی ما به تئوری و مآلاً پرسیدن و اندیشیدن می‌گذاشت.»[۱] اگر از این نکتهٔ اساسی بگذریم که به هر حال، این عبارت نیز مانند دیگر عبارت‌هایی که در آن کتاب آمده، معنای مُحصَّلی ندارد و ناشی از ذهنی آشفته، فکری ناپخته و زبانی

می‌داند و می‌خواهد «با شکستن درهای محبسِ فرهنگ دین‌خویی که مرده به دنیا آمده و مرده خواهد ماند»، آموزگار اندیشیدن غیرمفهومی باشد ـ در حوصلهٔ تنگ این بحث‌های مفهومی نمی‌گنجد، اما من در بیانیهٔ سیاسی او علیه «دین‌خویی» و بویژه در زبان پرخاشجوی و پرتصنع او هیچ نشانه‌ای از «در راه بودن» ـ به قول هیدگر ـ با هیچ فیلسوفی نمی‌بینم. مگر نه هیدگر، در نامه‌ای دربارهٔ اومانیسم، گفته بود که پیکارِ میان اهل فلسفه، «پیکاری از سرِ مهر» است؟ فرهنگ «دین‌خوی» ما نیز غولانی دارد که ما «قدکوتاهان» ـ به تعبیر فروغ فرخ‌زاد ـ به هر حال، بر شانه‌های آنان ایستاده‌ایم. می‌توان در سخنان آنان پیچید، اما پرخاشجویی، «سخت‌گیری و تعصب» خامی است و طیرهٔ عقل.

۱. دوستدار، همان، ص. ۱۳.

پریشان است، باید بگوییم که امتناع آرامش دوستدار از به کار گرفتن روش و نظریه‌های غربی در بررسی تاریخ اندیشه در ایران، از این امر ناشی می‌شود که او، پیش از آن‌که بررسی کرده باشد، فرضیه یا بهتر بگویم «فرض» خود را اثبات کرده است. اگر ما در صد و پنجاه سال گذشته نیندیشیده‌ایم، باید بتوان این مطلب را با هر روش و نظریه‌ای نشان داد. آرامش دوستدار این شبهه را به خوانندهٔ کتاب القاء می‌کند که گویی کارکرد روش‌ها و فرضیه‌های غربی ایجاد توهّم اندیشیدن و پرسیدن در شرایطی است که اندیشه و پرسشی ممکن نبوده است. داشتن روش و نظریه، گام نخست فهمیدن موضوع مورد بررسی است و اگر، چنان‌که آرامش دوستدار اعتقاد راسخ دارد، «فرهنگ دین‌زادهٔ ما چون مرده به دنیا آمده، مرده خواهد ماند»، کاربرد روش و نظریه دربارهٔ آن موضوعیت پیدا نمی‌کند، بلکه «تز»هایی که در درخشش‌های تیره آمده، برای تصفیهٔ حساب با آن کفایت می‌کند. «تز کانونی» آرامش دوستدار این است که فرهنگ دین‌زادهٔ ایران، «دین‌خوست» و این «دین‌خویی» فرآوردهٔ فرهنگی است که «دین بر آن مستولی» است و لاجرم، نظامی دینی به وجود می‌آورد. آرامش دوستدار می‌نویسد که «نظام دینی آن است و آن‌جا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌های بلامنازع و یکسان‌خواه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد. یا در واقع، بافت و ساخت جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن می‌ریزد.(!؟) در چنین شبکه‌ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند. همه در یک مُسْنَد، که "ما" باشد، یکدل و یکجان می‌گردند تا منویّات "ساحت برتر" تحقق پذیرند.» آن‌گاه، نویسندهٔ درخشش‌های تیره، این عبارت را نیز به عنوان نتیجه‌گیری می‌افزاید که «همهٔ من‌ها، توها، اوها در آن "ما" تحلیل می‌روند و به صورت ورودی‌ها و خروجی‌ها یا سوراخ‌های گوارشی آن در می‌آیند برای فرو بردن و پس دادن خوراک‌های دین‌پخت؛ و اگر در مجازی دیگر و نزدیک‌تر به واقعیت بگوییم، چشم‌ها و گوش‌ها و دهن‌های همه جا باز و فعال او می‌شوند (کذا!) و در نتیجه، همه یک‌بین یک‌شنو و یک‌گو. این است که هر آدمی در نظام دینی فرهنگ میان نهایت‌های هر چند به ندرت

متعارض آن زیست نوسانی می‌کند، بی‌آن‌که به معنای این حال متغایر، متغیر و متضاد آگاه باشد»[۱]

من در نوشتهٔ هیچ اهل نظر اروپایی به عبارتی چنین پریشان بر نخورده‌ام، و از آن‌جا که در راستگویی نویسندهٔ درخشش‌های تیره مبنی بر این‌که تزهای کتاب یکسره از ابتکارهای اوست، تردیدی ندارم، ناچارم این عبارت آرامش دوستدار را یکی از فرآورده‌های «فرهنگ دینی سد و پنجاه» سال گذشته بدانم. اگر مبنای ارزیابی دربارهٔ «دین‌خویی» تاریخی ما عبارت‌هایی از این دست باشد و این عبارت‌ها را فرآوردهٔ ذهنی بدانیم که خود فرآوردهٔ فرهنگ دینی است، تردیدی نمی‌توان داشت که حق به جانب آرامش دوستدار است. نوشتهٔ آرامش دوستدار سرشار از تناقض‌گویی‌ها و کلی‌بافی‌هاست و خواننده‌ای که به درستی در آن تأمل کند، در خواهد یافت که عنوان کتاب بیشتر از آنکه اشارتی به تاریخ «دین‌خویی» و رمزی از فرهنگ دین‌زادهٔ ما باشد، برازندهٔ شطحیات نویسنده‌ای است که واقعیات تاریخ فرهنگ و اندیشه در ایران را در مسلخ پرخاشجویی قربانی می‌کند. وانگهی، نمی‌توان توضیح آرامش دوستدار دربارهٔ سرشت فرهنگ ایران را خواند و نویسندهٔ درخشش‌های تیره را جدّی گرفت. در «تِز» آرامش دوستدار، فرهنگ ایرانی، آن بخشی از میراث فرهنگی این کشور است که به زبان فارسی نوشته شده باشد. او می‌نویسد: «به ایران اختصاص یافتن، یعنی جزو دارایی عمومی فرهنگ اسلامی محسوب نشدن.»[۲] آن‌گاه، دوستدار، در توضیح این دریافت محدود خود از «ایران اختصاصی» می‌نویسد: «دستاوردهای زبان فارسی و آن‌چه به گونه‌ای با سرشت و احساس و دریافت این زبان ممزوج است. بنابراین، آن‌چه از زبان فارسی برنیامده و در پویش آن نبالیده، من آن را فرهنگ ایران اسلامی به معنای ویژهٔ فرهنگ ایران در اسلام نمی‌دانم.»[۳] نویسندهٔ درخشش‌های تیره، در این‌جا به فارابی و ابن سینا اشاره می‌کند که اگرچه ایرانی بوده‌اند، اما به عربی می‌نوشته‌اند و از این حیث به «جهان مشترک اسلامی» تعلق

---

۱. دوستدار، همان، ص. ۲۱. همهٔ تأکیدها از نویسندهٔ کتاب است.
۲. دوستدار، همان، ص. ۲۷. ۳. دوستدار، همان، ص. ۲۸.

دارند و پی‌آمد منطقی این سخن آن است که هر اندیشمند بزرگی را نمی‌رسد که به جهانی گسترده‌تر از حوزهٔ فرهنگی خود تعلق داشته باشد. البته، دوستدار نمی‌داند که از ابن سینا چندین رساله به فارسی و از جمله اثر مهمی مانند دانشنامهٔ علایی باقی مانده است که نخستین دانشنامهٔ کامل فلسفهٔ یونانی به زبان فارسی سره است. وانگهی، او دربارهٔ شهاب‌الدین سهروردی ــ و البته، بابا افضل کاشانی ــ نیز که با نوشته‌های فارسی خود خللی در «تز کانونی کتاب» ایجاد می‌کرد، سخنی به میان نمی‌آورد و شگفت‌تر این‌که در درخشش‌های تیره هیچ اشاره‌ای به فلسفهٔ اشراق او ــ که قصد «احیای حکمت فرزانگان باستانی ایران» را داشت ــ نیامده است که به ظاهر می‌توانست آبی به آسیابِ «تزِ» دوستدار بریزد. آرامش دوستدار، در قلمرو تاریخ اندیشه در ایران، یک ایرانی اصیل بیشتر نمی‌شناسد ــ که از خلاف‌آمد عادت، عربی‌نویس بود ــ و می‌نویسد: «در این میان محمد بن زکریای رازی را با وجود آنکه آثارش به عربی هستند، چون فکرش به طور اعم ضد دینی و به طور اخصّ ضد اسلامی است، باید ایرانی بدانیم.»[۱]

البته، نباید گمان کرد که آرامش دوستدار تنها با اسلام سر ستیز دارد. «دین‌خویی» ایرانیان و فرهنگ دینی آنان، به گونه‌ای که آرامش دوستدار تاریخ آن راکاویده است، مانند بسیاری از نمودهای فرهنگ این کشور، سابقه‌ای دو هزار و پانصد ساله دارد: «دین‌خویی» اسلامی دنبالهٔ روایت زرتشتی آن است، زیرا «درست همان زمانی که آب حیات زرتشتیت تمام و کمال می‌خشکد و ما به احتضار می‌افتیم، چشمهٔ اسلام می‌جوشد و ما در آن و از آن باز می‌زاییم، برای یک عمر دینی و ابدی دیگر.»[۲] آرامش دوستدار، در درخشش‌های تیره، دربارهٔ روایت زرتشتی «دین‌خویی» سخنی نمی‌گوید، اما تناقض‌گویی‌های او دربارهٔ «دین‌خویی» دورهٔ اسلامی ایران پایانی ندارد. او به هر بهانه‌ای احکامی کلی صادر می‌کند و از آن‌جا که کلی‌گویی‌های او با مواد تاریخ فرهنگ ایران سازگار نیست، ناچار، استثناهایی را وارد می‌کند که درستی احکام کلی او را خدشه‌دار

---

۱. همان‌جا.　۲. دوستدار، همان، ص. ۳۳.

می‌کند. از استثنای زکریای رازی که بگذریم، در نوشتهٔ آرامش دوستدار به «دو استثنای تاریخی» دیگر نیز بر می‌خوریم : نخست، خیامِ شاعر که به گفتهٔ نویسندهٔ درخشش‌های تیره «چه بسا در میان قدمای ما ... تنها کسی است که اصلاً می‌پرسد»، اما او نیز به‌رغم این‌که «تنها کسی است که می‌پرسد و در نتیجه می‌اندیشد»،[1] از این حیث که نمی‌تواند «بن‌بست صلح اضطراری یا انتخابی با خدا را بازنماید، و وجود خود او را معروض پرسش قرار دهد، یعنی در هستی او شک کند»، برابر «تز» دوستدار باید استثنایی مؤید قاعدهٔ «دین‌خویی» باشد. دومین استثنای تاریخ فرهنگ دینی، صادق هدایت است که هزاره‌ای پس از نخستین استثناء «بن‌بست پرسش خیام را شکافته و به‌گونهٔ خود راه آن را به پیش باز کرده و ادامه داده تا به نفی خدا منتهی گردد».[2] به نظر آرامش دوستدار، تاریخ فرهنگی ایران، در هزاره‌ای که از مرگ خیام تا خودکشی صادق هدایت ادامه پیدا کرده است، جز تاریخ «دین‌خویی» نیست و آن دو «تنها کسانی بوده‌اند که آدمی را هم در رویداد تاریخی و هم در کلیت هستی بغرنج اصلی دیده‌اند و با پرسیدن و اندیشیدن این بغرنج خود را از باقی نمایندگان ما متمایز کرده‌اند؛ و چون هر دو با همهٔ شهرت‌شان در عمق فرهنگ ما نابارور مانده‌اند، پرسش و اندیشهٔ آن‌ها نمی‌تواند در گذشته و کنون شاخصی برای جریان فرهنگی در ایران اسلامی باشد».[3] از همین اشاره‌های اجمالی به برخی تناقض‌گویی‌های درخشش‌های تیره می‌توان دریافت که تا چه پایه بحث‌های به ظاهر فلسفی آرامش دوستدار، که به گفتهٔ او در «ترکیب‌های مفهومی» بیان شده، با مواد تاریخ فرهنگی ایران و با الزامات مفاهیم منطقی بیگانه است. «ترکیب مفهومی» ادعایی او، در نهایت، از نوعی دین‌ستیزی بَدَوی فراتر نمی‌رود که خود را در پشت اندیشهٔ زکریای رازی ــ که در کتاب درخشش‌های تیره کوچک‌ترین اشاره‌ای به اندیشهٔ او نیامده و به نظر نمی‌رسد که آرامش دوستدار به نوشته‌ای از او دسترسی داشته است ــ و پرسش‌های خیام و صادق هدایت پنهان می‌کند. وانگهی، آرامش دوستدار که از

۱. دوستدار، همان، ۳۴.
۲. دوستدار، همان، ۳۵.
۳. دوستدار، همان، ۶-۳۵.

پشت «شیشهٔ کبود» عصبیت و پرخاشجویی در تاریخ ایران نظر می‌کند، توجهی به تالی‌های فاسد کلی‌بافی‌های خود ندارد. اگر معیار «ضد دینی، به طور اعم و ضد اسلامی به طور اخصّ» بودن را به عنوان معیاری برای سنجش اندیشهٔ ایرانی بپذیریم، لاجرم، باید، به عنوان مثال، ضد دینی بودن به طور اعم و ضد مسیحی بودن به طور اخص را نیز معیاری برای تاریخ اندیشه در کشوری مانند آلمان بدانیم و در این صورت باید بگوییم که تاریخ فرهنگی آلمان تا ظهور برخی از شاگردان بی‌اهمیت هگل و بیشتر از آن تا فویرباخ و کارل مارکس تاریخ «دین‌خویی»، «ناپُرسایی» و «نیندیشیدن» بوده است. آگاهی‌های آرامش دوستدار از تاریخ اندیشه در ایران، چنان‌که از نوشتهٔ او می‌توان دریافت، نازل‌تر از آن است که بتوان بحثی جدّی دربارهٔ آن پیش کشید، اما او نمی‌تواند برای نفهمیدن تاریخ فرهنگی کشور میزبان خود که پرخاشجویی‌های فیلسوف‌مآب خود را پشت اندیشهٔ برخی فیلسوفان آن پنهان می‌کند، بهانه‌ای قابل قبول عرضه کند.

البته، معنای این نقادی دیدگاه آرامش دوستدار آن نیست که خود را به عصبیتی در خلاف جهت او تسلیم کنیم و، به ثمن بخس، عقل را با شرع و پرسش فلسفی را با تقلید شرعی سودا کنیم. بهتر بگوییم، بحث بر سر دین‌خویی نیست، بلکه سخن از دیانتی در میان است که از مجرای اصلاح، در دوره‌هایی که نیاز به اصلاح احساس شود، چنان تجدید نظری در مبانی می‌کند که بتواند پرسش‌های جدید ناشی از الزامات زمانه را در نظامی منسجم مطرح کند. به این اعتبار، شکست کوشش نایینی را نمی‌توان به «دین‌خویی» او نسبت داد؛ نایینی، به عنوان اهل دیانت، تنها می‌توانسته «دین‌خو» باشد ــ هم‌چنان‌که مارتین لوتر اهل دیانت بود ــ اما تردیدی نیست که اندیشهٔ سیاسی او، اگر می‌خواست اندیشهٔ سیاسی به معنای دقیق این اصطلاح باشد، می‌بایست دیانت و ابزارهای مفهومی اصول فقه را به محک دانش اندیشهٔ سیاسی بزنند. نایینی، با تکیه بر اسلوب اصول فقه خود، تنها می‌توانست به عنوان اهل دیانت، راهی را هموار ــ یا بهتر بگوییم، مانعی را رفع ــ کند، اما علوم دینی او اندیشهٔ سیاسی و عینِ آن نبود. هر مقامی را که برای رسالهٔ تنبیهُ‌الامّة و تنزیهُ‌الملّة نایینی قائل باشیم، این

نکته را از دیدگاه علم دین نمی‌توان نادیده گرفت که آن اصولی بزرگ تنها می‌توانست شرایط امکان تدوین نظریهٔ مشروطه‌خواهی بر پایهٔ احکام دیانت را مطرح کند. نایینی، به عنوان اهل دیانت، تنها می‌توانست شرایط امکان تدوین نظریه‌ای جدید را مطرح کند، اما او، به هر حال، اندیشمند سیاسی نبود. این بحث را می‌توان به نسبت شرع و حقوق جدید نیز تعمیم داد. با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی تدوین قانون‌های جدید در ایران آغاز شد؛ این آغاز، از نظر تاریخ حقوق در ایران می‌توانست «انقلابی» به شمار آید، اما تدوین قانون‌های جدید تنها می‌توانست گام نخست گذار از حقوق شرعی به حقوق جدید باشد. در صورتی تدوین قانون‌های جدید می‌توانست شالوده‌ای برای حقوق جدید فراهم آورد که آن قانون‌ها بر پایهٔ حقوق جدید تفسیر می‌شد، در حالی‌که در ایران، نخست، قانون‌های جدید نوشته شد، اما مبنای تفسیر آن قانون‌ها، پیوسته، اسلوب شرع بود و نه حقوق جدید. به دنبال پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در ایران، حدود و ثغور دانش‌هایی که موضوعات آن‌ها متفاوت بود ــ موضوعِ دیانت عینِ موضوعِ سیاست نبود و لاجرم، این عینِ آن نمی‌توانست باشد ــ خلط و با ورود سطحیّات بحث‌های جدید اروپایی خلط مباحث جانشین تحدید حدود شد. فقدان بحث در مبانی و این‌که اهل دیانت و روشنفکران، دهه‌هایی پیش و پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، بر اندیشهٔ سنتی و جدید جز به تقلید نظر نمی‌کردند، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی و فلسفهٔ حقوق تنها می‌توانست مصالحه‌ای میان مبانی قدیم و برخی مباحث جدید به دنبال داشته باشد. مهم‌ترین پی‌آمد بی‌التفاتی به مبانی و نسبت میان اندیشهٔ قدیم و جدید، از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، ابهام در مضمون بسیاری از مفاهیم بود : از سویی، به تدریج، بر اثر ورود مباحث جدید، مضمون مفاهیم اندیشهٔ قدیم تهی شد و از سوی دیگر، اهل دیانت و روشنفکران نسبت به مضمون مفاهیم اندیشهٔ جدید یکسره بیگانه ماندند.

تهی شدن مضمون مفاهیم، راه انتقال از مفهومی به مفهومی دیگر را هموار کرد. با آغاز دوران جدید تاریخ ایران، از پی‌آمدهای عمدهٔ بی‌التفاتی به مبانی

اندیشهٔ قدیم و جدید، و بی‌توجهی به تمایزهای مضمون مفاهیم دو نظام اندیشه، «لغزش» از قدیم به جدید و از جدید به قدیم بود که من از زمان و مکان آن به «لغزشگاه‌ها» تعبیر خواهم کرد. از سده‌ای پیش، تاریخ اندیشه در ایران، تاریخ تهی شدن‌های پی در پی مضمون مفاهیم، خلط مباحث دو نظام اندیشهٔ قدیم و جدید و التقاط مبانی اندیشهٔ قدیم با برخی مباحث اندیشهٔ جدید بوده است. آن‌گاه که مستشارالدوله در یکی از مهم‌ترین رساله‌های مشروطه‌خواهی در ایران با عنوان یک کلمه دربارهٔ «آزادی مطبعه‌ها» و پی‌آمدهای آن می‌نوشت که «بعضی از احکام این آزادی داخل در حکم علوم و معارف است. اگر آن چیزِ چاپ شده، متعلق به علوم و معارف باشد، پس، در شَرَفِ آن‌ها آیات و احادیث بسیار است ... و برخی از احکام آزادی مزبور داخل در امر به معروف و نهی از منکر است. اگر چیزِ چاپ شده، متعلق بر این‌ها باشد، پاره‌ای از احکام آن به حق مدافعهٔ مظالم راجع است»،[1] در واقع، اشاره‌ای به یکی از همین لغزشگاه‌ها داشت. مبنای آن آزادی، در اندیشهٔ سیاسی و حقوق جدید، و این امر به معروف، در شرع، متفاوت بود و انتقال از این به آن تنها در لغزشگاهی می‌توانست امکان‌پذیر باشد که به دنبال تصلب سنت و زوال اندیشه در ایران ایجاد شده بود. البته، منظور من این نیست که هیچ نسبتی میان دو نظام اندیشه، اندیشهٔ سیاسی و حقوق جدید و نظام حقوقی شرع، وجود ندارد، بلکه می‌خواهم بگویم که در شرایط بی‌التفاتی به مبانی، انتقال از یکی به دیگری در لغزشگاه‌ها تنها می‌تواند راه ایدئولوژیک شدن اندیشهٔ سنتی را هموار کند. در دنیای مسیحی، تحول اندیشهٔ دینی، که از آن به اصلاح دینی تعبیر کرده‌اند، تحولی در مبانی نظام اندیشهٔ سنتی را به دنبال آورد و مهم‌ترین پی‌آمدهای آن نیز بنیادگذاری اندیشهٔ جدید بود و همین اندیشهٔ جدید، به نوبهٔ خود، نظام‌هایی از اندیشهٔ دینی را ایجاد کرد که دیانت بر پایهٔ آن نظام‌ها تفسیر می‌شد و این تفسیرهای جدید، در الهیات مسیحی، موجب شد که تحول اندیشهٔ دینی در لغزشگاه‌های التقاط در

---

۱. یوسف خان مستشارالدوله، «یک کلمه»، رسائل قاجاری، تهران، نشر تاریخ ایران ۱۳۶۳، ص. ۳۴.

چاه ایدئولوژی‌ها نیفتد. با تکیه بر این مقدمات، که اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنم، بر آن‌ام که ایضاح منطق دگرگونی‌های اندیشه در تاریخ سده‌های اخیر ایران، جز از مجرای بحثی در مبانی و بررسی تطبیقی دو نظام اندیشهٔ قدیم و جدید امکان‌پذیر نخواهد شد و برای این‌که بتوان بیان دقیقی از این بحث عرضه کرد، دریافتی کمابیش روشن و جدی از دگرگونی‌های اندیشه در اروپا ضروری است.

جای شگفتی است که با آغاز دوران جدید تاریخ ایران، تاریخ‌نویسی نتوانست پای از چنبر نقّالی «عجایب و غرایب» اعمال گذشتگان بیرون بگذارد و ایرانیان حتیٰ در نوشتن تاریخ خود به مقلدان نویسندگان اروپایی ـ در آغاز، و از آن پس، آسیایی ـ تبدیل شدند. تاریخ، مکان پدیدار شدن آگاهی ملّی هر قومی و تاریخ‌نویسی مکان خودآگاهی است و این‌که قومی نوشتن تاریخ خود را به دیگران واگذار کند، جز به معنای واگذار کردن «خویشتنِ خویش» نمی‌تواند باشد. از سده‌ای پیش تاکنون، حتیٰ یک تاریخ اندیشه در ایران را خود ایرانیان ننوشته‌اند و هنوز بهترین پژوهش‌ها دربارهٔ بسیاری از استوانه‌های تاریخ و فرهنگ ایرانی را مدیون نویسندگان غربی هستیم : شاعران، نویسندگان، فیلسوفان، عارفان و دانشمندان عصر زرین فرهنگ ایران، شالودهٔ هویت ملّی ما را استوار کرده‌اند، در حالی‌که ما بحث و تحقیق دربارهٔ فردوسی، عطار، سهروردی، بیرونی، خیام ... را به اهل تحقیق اروپایی واگذار کرده‌ایم. از عمده‌ترین پی‌آمدهای واگذارکردن «خویشتن خویش» به غیر این بود که تاریخ و تاریخ اندیشهٔ ایران استقلال خود را از دست داد و به مصداق گفتهٔ سید احمد فردید که «صدرِ تاریخ ما ذیلِ تاریخ غربی است»، مکان آگاهی ملّی ایران به ناحیهٔ کم‌اهمیتی از تاریخ خودآگاهی غربی تبدیل شد. بدین سان، در سده‌های اخیر، حتیٰ توجه به تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران تخته‌بند بی‌التفاتی به استقلال هویت ایرانی و مبانی آن بود، توجه به ظاهر برخی نمودهای تاریخی و فرهنگی ایران جانشین التفات به مبانی آگاهی ملّی شد و سرکنگبین توجه به تاریخ و تاریخ اندیشه از مجرای نوشته‌های اروپایی بر صفرای بی‌التفاتی به مبانی افزود. بدیهی است که فرآوردهٔ بی‌التفاتی به مبانی آگاهی، جز توهّم «آن‌چه خود داشت»

نمی‌توانست باشد که خود عین بی‌خبری از مبانی آگاهی ملّی و هبوط در ایدئولوژی در سراشیب لغزشگاه‌ها بود. تنها شمار اندکی از ایرانیان مانند سرمقاله‌نویس روزنامهٔ صور اسرافیل به این نکتهٔ بسیار پراهمیت پی برده بودند که «به واگن‌چی ساربان نمی‌توان گفت و تلگراف را پروانه و بَرید نمی‌توان نامید، و گر نه از فهماندن معنیٰ و مقصود عاجز می‌شویم و همین طور که تا حالا گُنگ و گیج مانده‌ایم، الیٰ الابد خواهیم ماند.»[1] اما توجه به این نکته نیز از حدِّ حسِّ غریزی آن مشکل فراتر نرفت و کسی سخن آن سرمقاله‌نویس را جدّی نگرفت.

جدّی گرفتن سخن آن سرمقاله‌نویس جز از مجرای التفاتی به تاریخ دگرگونی‌های مفاهیم و توضیح تهی شدن مضمون آن‌ها در سده‌های اخیر از دیدگاه بحث در مبانی امکان‌پذیر نبود، و دوران جدید تاریخ ایران، بویژه جنبش مشروطه‌خواهی آن، در این بی‌التفاتی آغاز شد. دربارهٔ پی‌آمدهای این وضع و این‌که به گفتهٔ آن سرمقاله‌نویس، تاکنون «از فهماندن معنیٰ و مقصود عاجز» مانده‌ایم و احتمال دارد که از این پس نیز «همین طور که تا حالا گنگ و گیج مانده‌ایم، الیٰ الابد» بمانیم، هنوز، کوشش نظری مهمی صورت نگرفته است. با از دست رفتن مجال‌های بسیار، امروز، در قلمرو اندیشه، از تفنّن کاری ساخته نیست و اگر به دنبال فوت نزدیک به دو سده فرصت، به دور از راه‌های هموار ایدئولوژی‌ها و «مُد»ها با «جریده رفتن» نتوانیم به کوششی جدّی در بحث در مبانی دست بزنیم، «الیٰ الابد، گنگ و گیج ... خواهیم ماند». من بر این باورم که تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، از آغاز دورهٔ گذار تا جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن، بدون داشتن دریافتی هرچند اجمالی، اما لاجرم، روشن و متمایز، از دگرگونی‌های تاریخ اندیشهٔ سیاسی در مغرب‌زمین امکان‌پذیر نخواهد شد و از این حیث، وضع کنونی اندیشیدن با آغاز دورهٔ اسلامی سنجیدنی است، چنان‌که فارابی را بدون افلاطون و بوعلی سینا را بدون ارسطو نمی‌توان فهمید: بی‌آن‌که بخواهیم اندیشهٔ دو فیلسوف ایرانی را به پیشگامان یونانی آنان فروکاسته باشیم، اما به هر حال، نمی‌توان بدون التفات به بنیادگذاری افلاطون و ارسطو، بسط

۱. به نقل از ماشاءالله آجودانی، **مشروطهٔ ایرانی**، لندن، فصل کتاب ۱۹۹۷، ص. سه.

اندیشهٔ اینان را در نزد آنان مورد بررسی قرار داد. البته، در این سنجش نباید راه اغراق پیمود، زیرا اگر در آغاز دورهٔ اسلامی، اندیشهٔ فلسفی در تذکر نسبت به سنت یونانی و هم‌چون بسط آن در افق اندیشهٔ فلسفی پدیدار شد، اما لاجرم، اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار و پس از آن، در بی‌التفاتی کامل به دگرگونی‌های عمل و نظر در مغرب‌زمین، راهِ هموار سنت را دنبال کرد. ضرورتِ پرداختن به تاریخ اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ گذار، اگر بتوان گفت، از لونی دیگر است و منطق متفاوتی را دنبال می‌کند. از سویی، تذکر و بسط اندیشهٔ یونانی، سنت نوآیینی را به دنبال آورد و از سوی دیگر، بی‌التفاتی به اندیشهٔ دوران جدید، راه زوال اندیشه و هبوط در تصلّب سنت را هموار کرد. بحث دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی جدید غربی را هم‌چون دیباچه‌ای بر تبیین منطق شکست و الزامات آن مطرح می‌کنم و در این بحث به تحولی نظر دارم که در مغرب‌زمین در جهت بسط روابط و مناسبات جدید و بنیادگذاری اندیشه صورت گرفت. در آغاز دورهٔ اسلامی، تمدن یونانی به پایان رسیده و با انتقال فرهنگ یونانی به دورهٔ اسلامی، دورهٔ نویی از تمدن در سرزمین‌های اسلامی آغاز شده بود که منطق خاص و زایندگی ویژهٔ خود را داشت، اما با آغاز دورهٔ گذار ایران‌زمین و دوران جدید در غرب، اندیشه‌ای نوآیین، سیطرهٔ منطق خود را نه تنها به اروپا بسط داد، بلکه منطق جهان‌شمولی بر پایهٔ این اندیشهٔ جدید تدوین شد که هیچ تمدن دیگری نمی‌توانست خود را از میدان جاذبهٔ آن رها کند. در این دوره حتیٰ مناسبات امپراتوری‌های اسلامی نیز بیش از پیش با منطق رابطهٔ نیروهایی قابل درک بود که اندیشهٔ سیاسی جدید و منطق مناسبات سیاسی غربی می‌توانست پرتوی بر آن بیفکند.

این نخستین بخش از جلد نخست تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا به بحث در مبانی اختصاص یافته است تا هم‌چون دیباچه‌ای بر بررسی تطبیقی مفاهیم باشد. برای این‌که خواننده بتواند بدیع بودن اندیشهٔ سیاسی جدید را دریابد، نخست، شمّه‌ای دربارهٔ جدال متأخرین از اهل دیانت مسیحی با قدما و نظریهٔ سنت در الهیات مسیحی آورده و از آن پس نیز در فصلی مبانی اندیشهٔ دینی

جنبش اصلاح دینی و پی‌آمدهای آن را باز کرده‌ام. بر حسب معمول، در تاریخ‌های اندیشهٔ سیاسی به بحث‌هایی که در دو فصل نخست آورده شده است، اشاره‌ای نمی‌شود، اما من طرحی متفاوت با بیشتر تاریخ‌های اندیشهٔ سیاسی را دنبال کرده‌ام، زیرا در زبان فارسی نوشتهٔ مهمی در این مباحث نداریم و خواننده‌ای که جز با زبان فارسی آشنایی نداشته باشد، اطلاعی از این مقدمات ندارد. با تکیه بر این مقدمات، فصلی را نیز در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانهٔ متأخر آورده و آن‌گاه با تفصیل بیشتری گام‌به‌گامِ دگرگونی‌های اندیشهٔ سیاسی جدید را دنبال کرده‌ام. در جایْ‌جای بحث، واژه‌های بنیادین در متن نظری آن و به زبانی که ظاهر شده، آمده است تا بتوان پرتوی بر گسست و پیوست مضمون آن واژه و مفهوم جدید با «پیش از تاریخ» آن افکند. آن‌چه بویژه در این دو بخش جلد نخست دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی در اروپا آمده، تنها پژوهشی در «باستان‌شناسی» برخی از مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی است تا دگرگونی‌های اندیشه در آغاز دوران جدید را برجسته کنم. در این نخستین بخش از جلد نخست، به‌رغم طولانی بودن آن، تنها به مبانی الهی- سیاسی اندیشهٔ سیاسی جدید و بویژه به مفاهیم بنیادین آن هم‌چون درآمدی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی اشاره شده است، اما خواننده نباید انتظار داشته باشد که توضیح کمابیش کاملی از همهٔ مباحث آن را به‌گونه‌ای که در تاریخ‌های فلسفه و الهیات آمده است، در آن بیابد. در این بخش نخست به برخی از وجوه تاریخ اندیشهٔ سیاسی نیز اشاره نشده است: کلیات این بحث‌ها را در بخش دوم این نخستین جلد دنبال خواهم کرد؛ این‌جا به جزئیاتی پرداخته شده که به سبب ظرافت‌های آن در تاریخ‌های رایج اندیشهٔ سیاسی نیامده، اما از نظر تاریخ شکست تجدّد در ایران و پیوندهای سنت و تجدّد دارای اهمیت است.

سبب این‌که در دو فصل نخست این نخستین بخش به مباحثی در مبانی اشاره شده است که بر حسب معمول در تاریخ‌های رایج اندیشهٔ سیاسی دربارهٔ آن‌ها سخنی گفته نمی‌شود این است که خوانندهٔ اروپایی، حتیٰ اگر با جزئیات بحث در مبانی آشنایی نداشته باشد، لاجرم، از مجرای نوشته‌های گوناگونی که

در اختیار دارد، می‌تواند آگاهی‌هایی دربارهٔ این مسائل بیابد، هم‌چنان‌که خوانندهٔ ایرانی با بسیاری از مبانی نظری تمدن و فرهنگ دورهٔ اسلامی آشنایی دارد. نسبت ما در مقام آشنایی با مباحث عمدهٔ اندیشهٔ اروپایی از سنخ دیگری است: آشنایی ایرانیان با این مباحث بسیار دیر آغاز شد و آن‌گاه نیز که در عصر تجددخواهی التفاتی به برخی مباحث پیدا شد، این آشنایی در غفلت به مبانی صورت گرفت. به لحاظ توجه به مبانی، تجددخواهان عصر مشروطیت، چنان‌که تفصیل آن در جلد دوم تأملی دربارهٔ ایران خواهد آمد، اهل ایدئولوژی بودند و تجددخواهی آنان از تنگنای پیکار سیاسی فراتر نمی‌رفت. این نخستین آشنایی‌ها، به ضرورتِ پیکار سیاسی و از بدِ حادثه، اَبْتَر بود، اما در سده‌ای نیز که با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران آغاز و با تأسیس دانشگاه‌هایی با اسلوب کشورهای اروپایی دنبال شد، بی‌التفاتی به مبانی و اِعراض از آن هم‌چنان ادامه پیدا کرد. در بحث از مبانی اندیشهٔ جدید اروپایی، این نکته دارای اهمیت است که به خلاف دانشگاه‌های جدید اروپایی که در ادامهٔ سنت حوزه‌های علمیهٔ قدیم به وجود آمد، در ایران، اندیشهٔ تأسیس دانشگاه در بیرون سنت حوزه‌ها و نظام سنتی دانش در دوره‌ای پدیدار شد که به هر حال، حوزه‌های علمیه از تولید دانش بازایستاده بودند و نهاد علمی دیگری جانشین آن حوزه‌ها نشده بود. اگر از برخی شاخه‌های دانش که متولیان آن‌ها توانستند دانسته‌های خود را از نظام قدیم به جدید انتقال دهند، صرف نظر کنیم، باید بگوییم که دانشگاه جدید ایران در زمان تعطیل نظام سنتی دانش تأسیس شد و نهادی فاقد پشتوانهٔ سنت علمی بود، و بدیهی است که در چنین زمین بایری بذر دانش‌های جدید حتیٰ اگر به نهالی بی‌جان تبدیل می‌شد، اما به هر حال ثمری نمی‌داد. اغراق نخواهد بود که در ارزیابی آن‌چه در قلمرو علوم انسانی از مجرای دانشگاه به زبان فارسی انتقال پیدا کرد، آن را یکسره بی‌اهمیت و حتیٰ بی‌ارزش بدانیم: امروز که پس از گذشت یک سده از تأسیس نخستین نهاد علمی جدیدی مانند مدرسه علوم سیاسی و میراث‌خوار آن، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، در آن نظر می‌کنیم، کارنامهٔ آن را بی‌هیچ تردیدی در علم سیاست منفی ارزیابی

می‌کنیم. جای شگفتی است که در یک سده‌ای که از تأسیس مدرسه علوم سیاسی گذشته است، دربارهٔ مبانی نظری مباحث علم سیاست هیچ پژوهشی که اندک ارزشی داشته باشد، از استادان آن صادر نشده است: باگذشت بیش از یک سده یک تحقیق جدّی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی در ایران و اسلام صورت نگرفته است؛ و شگفت این‌که التفاتی نیز به چنین کمبودی پیدا نکرده‌ایم.

پایین‌تر، بار دیگر، به این موضوع باز خواهم گشت. باری، برخی از مفاهیم اندیشهٔ سیاسی جدید نزدیک به دو سده در ایران مورد بحث قرار گرفته است، در حالی‌که هنوز نتوانسته‌ایم هیچ سخن معقولی دربارهٔ آن مفاهیم بگوییم. به عنوان مثال، در ایران، از زمانی که صد و پنجاه سال پیش، میرزا فتحعلی آخوندزاده در اندیشهٔ اصلاح دینی افتاد، سودای آن‌چه نسنجیده «پروتستانتیسم اسلامی» خوانده‌اند، فکر ایرانیان را نوازش داده است، اما به‌رغم «مارتین لوتر بازی‌های» سال‌های اخیر، هنوز هیچ نوشته‌ای از لوتر به فارسی ترجمه یا دربارهٔ اصلاح دینی او نوشته نشده است، گویی که در گذرگاهِ تنگِ عافیتِ اندیشیدن می‌توان یک شبه ره صد ساله رفت و مکتب نرفته، به غمزه، مسئله‌آموز صد مدرّس شد. من با توجه به چنین ملاحظاتی در دو فصل نخست این دفتر، نظم رایج تاریخ‌های اندیشهٔ سیاسی را بر هم زده و توضیحاتی دربارهٔ برخی از مباحث بنیادین آورده‌ام تا خواننده‌ای که به جدّ این مباحث را دنبال می‌کند، یکسره از مبانی آن‌ها بیگانه نباشد. بحث دربارهٔ نسبت سنت و تجدد، در نوشته‌های ایرانی، از مسائل مستحدثهٔ تاریخ اندیشه است و حدود و ثغور آن بحث نیز هنوز به درستی معلوم نیست. تحریر محل نزاع، که در تاریخ اندیشه در ایران نیز امری مهم تلقی می‌شد، دیری است تا در بحث‌های جدید اندیشه مغفول مانده است و از آن‌جا که توجهی به این نکته‌ها نداریم، بسیاری از مباحث را به عنوان بدیهیات تکرار می‌کنیم. اصلاح دینی پروتستانی را ــ که تصور می‌کنیم خاستگاه دگرگونی‌های اجتماعی عمده‌ای در اروپا بوده است ــ می‌توان در شمار همین بحث‌ها آورد. از زمانی که روشنفکران ایرانی پروتستانتیسم را مرهم همهٔ دردهای خود گمان کرده‌اند، بیش از یک سده و نیم گذشته است و در این دورهٔ طولانی هر

زمان که عرصه بر آنان تنگ شده، رؤیای ظهور مارتین لوتری ذهن خیال‌اندیش آنان را نوازش داده است، اما آن‌چه امروز بر پایهٔ تجربهٔ گذشته می‌توان گفت این است که ــ به خلاف گفتهٔ اسپینوزا: «جهل دلیل نیست» ــ تاریخ طولانی جهل به مباحث جدّی را دلیل علم تلقی می‌کنیم، و در شرایطی که در صد سال گذشته حتیٰ یک عبارت معنادار دربارهٔ لوتر و اصلاح دینی او نگفته‌ایم، با چراغی که دیری است خاموش شده است، گرد شهر، لوتر می‌جوییم و چون چیزی دربارهٔ لوتر نمی‌دانیم، مولوی را قیاس از لوتر می‌گیریم و نقالی مثنوی را با اندیشهٔ اصلاح دینی اشتباه می‌کنیم. اصلاح دینی در تاریخ اندیشهٔ جدید با توجه به مبانی الهیات مسیحی و بویژه جدال قدما و متأخرین و نظریهٔ سنت امکان‌پذیر شد و چنان‌که در بی‌التفاتی به مبانی، سرکنگبین اصلاح دینی را به جای آخرالدوای درد مزمنی که به درستی شناخته نیست، به بیمار تجویز کنیم، جز بر صفرای او نخواهد افزود.[1]

۱. از آخوندزاده که بگذریم، پیشگام بحث دربارهٔ پروتستانتیسم، علی شریعتی بود که به گواهی نوشته‌های خود، پروتستانتیسم را با روشنفکری دهه‌های شصت سدهٔ بیستم اشتباه گرفته بود. او می‌نویسد: «در مسیحیت، یک متفکر مذهبی مثل پروتستانتیست، در قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ چه کار می‌کرد؟ می‌گفت این کلیسا و این کشیش‌ها عوامل مترقی دین مسیح را نادیده گرفته و متروک گذاشته و بدبختی و بیچارگی برای ما ایجاد کرده‌اند، زیرا عوامل زهدپرستی و درون‌گرایی و فردپرستی و عبادت و اعتقادات ماوراءالطبیعی را رواج داده‌اند، پس روشنفکر اروپایی می‌دانست که برای رفرم مذهبی و ایجاد یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدارکنندهٔ مسیحیت را احیاء کرد.» علی شریعتی، **مجموعهٔ آثار**، جلد بیستم، تهران، انتشارات قلم ۱۳۶۸، ص. ۲۸۷. هم‌او در جای دیگری می‌نویسد: «بر خلاف پروتستانتیسم که چیزی در دست نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک مسیح آزادی‌خواه و مسئول و جهانگرا بسازد، یک پروتستانتیسم مسلمانْ دارای تودهٔ انبوهی از عَناصر پر از حرکت، روشنگرایی، هیجان، مسئولیت و جهانگرایی است ...» شریعتی، همان، ص. ۲۹۳. هیچ چیزی در نوشتهٔ علی شریعتی دربارهٔ پروتستانتیسم وجود ندارد که ساختهٔ خیالات او نباشد. لوترِ «مترقی» و منادی جهانگرایی و کلیسای هوادار زهدپرستی را او بر پایهٔ شنیده‌های خود از جامعه‌شناسان جعل کرده است. وانگهی، دینی که به جای «اعتقادات ماوراءالطبیعی»، جهانگرایی را رواج دهد، چگونه دینی می‌تواند باشد؟ اصلاح دینی مارتین لوتر، جنبشی علیه «جهانگرایی» پاپ و دستگاه کلیسا بود که او آن را بساط دجّال می‌خواند.
جای شگفتی است که عبدالکریم سروش نیز به تقلید از شریعتی، و به احتمال بسیار با اعتماد به سخنان یکسره نادرست و نسنجیدهٔ او، همین اشتباه را مرتکب شده است. او می‌نویسد:

تا زمانی که مفاهیم عمدهٔ بحث‌های اندیشهٔ جدید بر ما روشن نشده باشد، پیوسته، لغزشگاه‌ها در کمین خواهد بود، لغزش از مفهوم روشنی مانند «جامعهٔ مدنی» به مدینةالنبی و از اصلاح دینی لوتر به عرفان مولانا جز به بیراههٔ خلط مباحث منتهی نخواهد شد و هم‌چنان‌که با «هگل شرق» خواندن مولوی و یکی انگاشتن ماکیاوللی و خواجه نظام‌الملک ــ از دهه‌ها پیش ــ هم از فهم هگل و ماکیاوللی عاجز مانده‌ایم و هم در درک سخن مولانا و خواجه راه به جایی نبرده‌ایم، خلط مباحث کنونی نیز جز بر جهل مرکب نخواهد افزود. البته، اگر پی‌آمدهای بی‌التفاتی به مبانی به نفهمیدن اندیشهٔ جدید منحصر می‌شد، حَرَجی بر ما نمی‌بود، اما نکتهٔ بنیادین این است که امروزه حتیٰ هواداران سنت نیز ناچار مدینةالنبی را از پشت شیشهٔ کبود جامعهٔ مدنی می‌بینند و تاریک‌اندیشی غزالی‌مآب خود را قیاس از اصلاح دینی لوتر می‌گیرند و لاجرم از تبیین آن و توضیح این عاجز می‌مانند. خلط دو مفهومی که مبانی متفاوتی دارند، نه تنها نمی‌تواند ایضاح آن دو مفهوم را به دنبال داشته باشد، بلکه مانعی

«دینداریِ معیشت‌اندیش، که گوهرِ مقوّمِ آن همین دنیااندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت، همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی جز این نبود. آن هم به حقیقت، دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بود، در مقابلِ کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت. این معنا در نوشته‌های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می‌خورد. آن‌ها می‌گفتند اگر ما اخلاق داریم و بر اساس آن باید راست بگوییم، این راست گفتن برای این نیست که در آخرت به ما پاداش بدهند، بلکه این امر به کار همین دنیا می‌آید. آنان تمام اندیشه‌های اخلاقی را بر همین قیاس تفسیر کردند.» عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط ۱۳۸۱، ص. ۴-۱۳۳.
به خلاف گفتهٔ سروش، پروتستانتیسم جز این بود و آن معنایی که سروش خیال می‌کند گوهر مقوم پروتستانتیسم است، در هیچ جایی از نوشته‌های لوتر به چشم نمی‌خورد. وانگهی، فقره‌ای که از سروش نقل کردیم، از نمونه‌های بارز خلط مباحث است، زیرا بحث عمل و تأثیر آن در رستگاری ــ که در جزءِ اخیر عبارت سروش اشاره‌ای غیر اصطلاحی به آن آمده است ــ نه تنها نتیجهٔ آن «دنیوی کردن» نیست، بلکه لوتر آن را برای دنیازدایی از مسیحیت مطرح می‌کند. نکتهٔ آخر این‌که، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ اروپایی، در همهٔ آن‌چه در مقالات سروش، در کتاب یاد شده، دربارهٔ «سکولاریسم» آمده است، هیچ مطلب جدّی و مفهومیِ درستی وجود ندارد و هیچ خواننده‌ای که دست‌کم یک اثر تحقیقی در این مباحث از نظر گذرانده باشد، نمی‌تواند آن کلی‌بافی‌ها را جدّی بگیرد.

در راه درک منطق آن هر دو ایجاد خواهد کرد که از میان بردن آن به آسانی امکان‌پذیر نیست. بدین سان، نیاز به درک منطق اندیشهٔ جدید اروپایی، نیازی تجملی و از سر تفنن نیست، بلکه در شرایطی که سنت اندیشیدن دچار چنان تصلّبی شده است که هیچ پرسشی از سنت با امکانات خود سنت ممکن نیست، نقادی سنت، به عنوان کوششی برای گشودن راه برون‌رفت از بن‌بست کنونی، جز با بحثی در مبانی امکان‌پذیر نخواهد شد. بویژه در بحث‌های دهه‌های اخیر، به این نکتهٔ ظریف توجهی نشده است که نقادی سنت با امکانات بحث در مبانی، برجسته کردن همسانی‌های ظاهری دو نظام اندیشهٔ قدیم و جدید ــ به عنوان عبارةالاخرای «التقاط» ــ نیست، بلکه پرداختن به تحریر محل نزاع دو نظام اندیشه، ایضاح منطق و مبانی آن دو است و گر نه مقام «صناعت» را با مرتبهٔ «قناعت» خلط خواهیم کرد و تا بی‌نهایت دربارهٔ دموکراسی و حقوق بشر در قلمرو عرفان مولوی به نقالی خواهیم پرداخت. تالی فاسد این التقاط تنها به نفهمیدن مقام «صناعت» در دنیای جدید منحصر نمی‌شود، بلکه با چنین رویکردی معنای «قناعت» را نیز که دست‌کم تا ظهور روشنفکری دینی دریافتی اجمالی از آن داشتیم، به فراموشی خواهیم سپرد : از صناعت رانده از قناعت مانده، چنان‌که تاکنون مانده‌ایم. این نکته را آن سرمقاله‌نویس، به فراست، دریافته بود، اما روشنفکریِ دینی چهارْ پنج دههٔ گذشته درنیافته است.[۱]

تهی شدن مفاهیم از مضمون آن‌ها در تاریخ معاصر ایران، که پیشتر به آن اشاره کردم، دوره‌هایی را از سر گذرانده است، اما وضعیتی که از پنج دههٔ پیش در قلمرو اندیشه در ایران ــ با آل احمدها و شریعتی‌ها ــ ظاهر شد، از بسیاری جهات بی‌سابقه بود. روشنفکری دورهٔ مشروطه‌خواهی با توان ناچیز خود

۱. نمونه‌های بارز این گونه خلط مباحث را می‌توان در همهٔ نوشته‌های روشنفکران دینی ــ از علی شریعتی تا عبدالکریم سروش ــ آشکارا دید. به عنوان مثال، سروش، به مناسبت بحث از جامعهٔ "اخلاقی"، در بی‌خبری کامل از همهٔ بحث‌هایی که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی از یونان تاکنون صورت گرفته، از سخنرانی پیشین خود نقل قول می‌کند که گفته بود : «بهتر بود آقای خاتمی به جای شعار جامعهٔ مدنی، شعار جامعهٔ اخلاقی می‌داد»!؟ آفتاب، سال دوم، شمارهٔ ۱۸، شهریور ۸۱، ص. ۶۸.

کوششی عمده برای فهمیدن مبانی اندیشهٔ جدید کرده بود. حتیٰ رجلی مانند مستشارالدوله که به رسالهٔ یک کلمهٔ او اشاره کردم، اگرچه حقوق بشر را با حقوق شرع سازگار می‌دانست، اما در توهّم «آن‌چه خود داشت» نبود: او، به هر حال، تردیدی نداشت که نمی‌توان به الزامات حقوق بشر و منطق حقوق جدید تن در نداد؛ او از این حیث که بدون نقادی مبانی، مبانی حقوق شرع را عین منطق حقوق جدید می‌دانست، به بیراهه رفت. روشنفکری دینی ــ که نه چنان‌که از اصطلاح فارسی بر می‌آید، فکر روشنی دارد و نه برابر مدلول واژهٔ اروپایی التفاتی به منطق عقل نشان می‌دهد ــ در توهّم «آن‌چه خود داشت»، اما بیشتر از آن، به تبع دیانت خود که عین سیاست بود، یعنی دیانت قربانی شده در مسلخ پیکار سیاسی، در کوششی اساسی برای اِعراض از منطق اندیشهٔ جدید و در خلط مباحثی بی‌سابقه، نوآیین بودن آن را نفی می‌کرد و با لغزشی از منطقی به منطق متفاوت و مغایر با آن، در ظاهر، نظام اندیشهٔ جدید را به قدیم فرو می‌کاست، ولی از آن‌جا که پیکار با منطق اندیشهٔ جدید با شمشیر چوبین سنتِ سیاست‌زده امکان‌پذیر نبود، در جهل مضاعف به منطق بی‌امان اندیشهٔ جدید و ماهیت سنت، التقاطی ایجاد شد که ناچار سنت را با ایدئولوژی‌های سیاسی تفسیر می‌کرد، ترکیبی که من پیش از این آن را ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه نامیده‌ام. غرض من از آوردن اشاره‌های دو فصل نخست این دفتر این بوده است که خواننده را با برخی مسائل مبنایی اندیشهٔ سیاسی جدید آشنا کنم. نظریهٔ سنت، جدال قدما و متأخرین در الهیات مسیحی و مناقشهٔ فیلسوفان هوادار اندیشهٔ جدید در سنت قدما مباحث عمده‌ای بودند که در قلمرو اندیشه در اروپا درگرفت و راه تأسیس نظام‌های فکری جدید را هموار کرد. اگر از عصر زرین فرهنگ ایران ــ که بذر برخی از این مباحث مبنایی کاشته شد، اما به عللی که این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، ثمری به بار نیاورد ــ صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که بسیاری از این مفاهیم و عمدهٔ چنین بحث‌هایی از تاریخ اندیشه در دورهٔ اسلامی ایران غایب بوده است. البته، منظور من این نیست که آن مفاهیم و بحث‌ها می‌بایست به همان صورت در اندیشهٔ دورهٔ اسلامی ایران تکرار می‌شد، بلکه می‌خواهم

بگویم که «نوزایش» دورهٔ اسلامی ایران به قهقرا رفت و چنان بسطی نیافت که در تداوم فرهنگی راه بحث‌های مبنایی هموار شود.

پیش از این، اشاره کردم که دانشگاه در ایران در تداوم سنت حوزه‌های علمیه ایجاد نشد. از این ملاحظات باید روشن شده باشد که بحث بر سر تداوم نهادی نیست، بلکه به دنبال چیره شدن ویژگی‌های قرون وسطایی بر نظام اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران، سنت دستخوش چنان تصلّبی شد که تداومِ فرهنگیِ ظاهری جز به معنای گسستی در سنت نمی‌توانست باشد. سبب ضرورت ایجاد دو نهاد متفاوت، جز آن نبود که «جدالی» میان دو مبنای متفاوت پدیدار نشد و مناقشهٔ متأخرین در نظرات قدما راه گسستی در تداوم را هموار نکرد. مضمون دستگاه مفاهیم اندیشهٔ سنتی که حوزه‌های علمیّه متولّی آن بودند، تهی شد و با تأسیس دانشگاه دو نظام دانش به وجود آمد که دستگاه مفاهیم یکی خالی از مضمون و دیگری فاقد مبنا بود. سبب این‌که سده‌ای پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، از خلاف‌آمد عادت، هر دو نظام علمی، یکسان، به قهقرا رفته‌اند، و این‌که نظام اندیشهٔ جدید تاکنون نتوانسته است شالودهٔ استواری پیدا کند، جز این نیست که هنوز نتوانسته‌ایم در سدٍّ سکندرِ تصلّبی که در طی سده‌ها بر سنت حاکم شده است، رخنه‌ای ایجاد کنیم. بدین سان، در بی‌التفاتی به بحث در مبانی، میان افراطِ «نظریهٔ» دین‌خویی و تفریطِ «آن‌چه خود داشت»، در نوسان و پای در گِلِ «خدمت و خیانت» مانده‌ایم. در برخی از کشورهایی که سهمی عمده در تدوین اندیشهٔ جدید داشته‌اند، مانند آلمان، در واپسین سال‌های سدهٔ هیجدهم و آغاز سدهٔ نوزدهم، مقام دانشگاه و مرتبهٔ دانش‌های جدید، از موضوعات بحث‌های فلسفی بود و از مجرای همین بحث‌های نظری شالودهٔ استواری برای دانش جدید و نهادهای آن فراهم آمد. در ایران، تأسیس دانشگاه، مانند بسیاری از اقدامات ایرانیان در آغاز دوران جدید تاریخ خود، از بدِ حادثه بود و از آن‌جا که نظام سنتی تعلیم و تربیت از تکرار مأثورات قدما فراتر نمی‌رفت، دانش جدید مبنای نظری استواری پیدا نکرد : در فقدان بحث نظری و در غیاب مبنایی استوار، دانشگاه تنها می‌توانست مقلّدِ مقلّدان باشد و جای

شگفتی نیست که در سده‌ای که از تأسیس دانشکدهٔ علوم سیاسی و دیگر دانشکده‌های علوم انسانی گذشته، تحولی در وضعیت تقلید و تکرار حاصل نشده است.

باری، بیش از یک سده از زمانی که مدرسهٔ علوم سیاسی در ایران ــ که می‌بایست راه انتقال علم سیاست جدید را هموار کند ــ تأسیس شد، گذشته است. روشنفکران ایرانی نیز از پنج دهه پیش از آن مطالبی دربارهٔ علم سیاست جدید نوشته بودند، اما شگفت این‌که آن‌چه تاکنون از منابع اساسی اندیشهٔ سیاسی اروپایی از زبان اصلی و با اسلوبی علمی به فارسی برگردانده شده است، حتیٰ به شمار انگشتان یک دست نمی‌رسد. جای تأسف است که شناخت ما از تاریخ اندیشهٔ سیاسی در اروپا از حدِّ نازل تفنّن فراتر نمی‌رود و کوششی اساسی برای پرداختن جدّی به آن خالی از خطر نیست. هنوز آگاهی ما از تاریخ اندیشهٔ سیاسی تخته‌بند شمار اندک درسنامه‌های دانشگاه تهران است که جز خلاصه‌ای نامفهوم، سطحی و سخیف از نوشته‌های برخی اندیشمندان بزرگ به دست نمی‌دهند و به نظر من بیشتر از آنکه سودی از خواندن آن‌ها متصوَّر باشد، لاجرم، ضرر و غبنی نصیب دانشجو و خواننده می‌شود و این توهّم در اینان ریشه می‌دواند که گویا چیزکی از تاریخ اندیشه در غرب می‌دانند و حال آن‌که در بهترین حالت، چنان‌که در داستانی از مثنوی مولوی آمده است، وضع آنان با مردمان فیل ندیده‌ای قابل قیاس است که در خانه‌ای تاریک هر یک دست بر یکی از اندام‌های آن حیوان می‌سودند و تصور می‌کردند که فیل همان اندامی است که آنان حسی از آن پیدا کرده‌اند. بدین سان، اگرچه به دست دادن طرحی از اندیشهٔ سیاسی جدید امر آسانی نیست، اما به هر حال، برای این‌که خواننده بتواند دریافتی هرچند اجمالی از آن و مبنایی برای سنجش داشته باشد، کوشش شده است تا خطوط کلی اندیشهٔ سیاسی جدید آورده شود و چنان‌که اشاره شد در این دو بخش جلد نخست توجهی ویژه به بحث مبانی داشته‌ام و در جلدهای آتی نیز تا جایی که ضرورت داشته باشد، این بحث را دنبال خواهم کرد. لازم به یادآوری است که این دوره از تاریخ اندیشهٔ سیاسی، به‌رغم پژوهش‌های

نویی که در دهه‌های اخیر صورت گرفته، ناشناخته‌ترین بخش تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید است: هنوز بسیاری از نوشته‌های پراهمیت این دوره به چاپ انتقادی و منقَّح نرسیده است و شمار بسیاری از آن‌ها به صورت تنها چاپی که در زمان نویسندگان این رساله‌ها در سده‌های شانزدهم و هفدهم در نسخه‌های انگشت‌شمار صورت گرفته، در کتابخانه‌های معتبر نگهداری می‌شود و البته، دسترسی به آن‌ها خالی از دشواری نیست. در این طرح اجمالی، تنها تأکید ویژه‌ای بر برخی جریان‌ها و مفاهیمی شده است که پیوندی با تاریخ رویارویی ایران و غرب و دوره‌های شکست تجدد در ایران دارد. برخی مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی، مانند «دولت»، «ملّت»، «حاکمیت»، «مصلحت دولت» یا raison d'Etat و ... در این دوره به صورتی نو و مستقل تعریف و در واژگان اندیشهٔ سیاسی وارد شد و از آن پس نیز شالودهٔ نظری استواری برای مناسبات جهانی و روابط میان ملّت‌ها فراهم آورد. در ایران‌زمین، اگرچه به دنبال زوال اندیشهٔ سنتی، تدوین دستگاهی از مفاهیم سیاسی جدید غیرممکن شده بود، اما به هر حال، با گسترش روابط میان دولت‌های ملّی و جهانی شدن مناسبات سیاسی، این کشور در چرخهٔ دگرگونی‌هایی وارد شد که منطق آن مناسبات جز با تکیه بر دستگاه مفاهیم اندیشهٔ سیاسی جدید قابل درک نبود.

عرضه کردن خطوط اساسی اندیشهٔ سیاسی جدید در این دفتر، افزون بر مشکل منابع، دشواری دیگری نیز داشت که در این‌جا نمی‌توان به آن اشاره نکرد و آن دشواری انتقال از زبان اندیشهٔ سیاسی در اندیشهٔ سنتی ایران به اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا در نخستین سده‌های تأسیس و تدوین آن است. هنوز کوششی جدّی برای تدوین زبانی که بتواند اندیشهٔ سیاسی جدید اروپایی را به فارسی بیان کند، صورت نگرفته است و برای بسیاری از واژگان اندیشهٔ سیاسی جدید، معادل رضایت‌بخشی وجود ندارد. در زبان فارسی، بیشتر نوشته‌های دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی جدید، ترجمهٔ درسنامه‌های بسیار کم‌اهمیت و منسوخ از یکیْ دو زبان رایج اروپایی است و از آن‌جاکه در این درسنامه‌ها ــ به ضرورت و عادت درسنامه‌ها ــ به هیچ مطلب عمده و مشکل بنیادین پرداخته نشده،

لاجرم، کوششی نیز در جهت ابداع واژگان اندیشهٔ سیاسی صورت نگرفته است. هنوز، مضمون مفاهیم بنیادین زبان اندیشهٔ سیاسی در نوشته‌های فارسی روشن نیست و خوانندهٔ این نوشته‌ها برای درک مفاهیمی مانند «دولت»، «حکومت» و «کشور» کمابیش دچار اشکال است و البته، به نظر نمی‌رسد واژه‌سازی‌هایی از آن دست که به دنبال آگاهی یافتن از کمبود واژگان رایج شده است، بتواند کارساز باشد. تا زمانی که واژگان اندیشهٔ سیاسی فرآوردهٔ تأملی جدّی در مبانی نظری اندیشهٔ سیاسی نباشد، راه به جایی نخواهد داشت و جعل واژگان اندیشهٔ سیاسی با چشم‌پوشی از مبانی نظری اندیشهٔ سیاسی به شیوهٔ فرهنگستان و برخی فرهنگ‌نامه‌نویسان، در بهترین حالت، راهنمایی بیش نمی‌تواند باشد. کوتاه سخن این‌که مجموعهٔ واژگان اندیشهٔ سیاسی زمانی می‌تواند سامانی علمی پیدا کند که در نوشته‌هایی جدّی و موجّه دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی با دقت علمی و منطقی به کار گرفته شود. در هر دو بخش این نخستین جلد کوشش شده است تا مفاهیم اندیشهٔ سیاسی در خاستگاه آن‌ها در فاصلهٔ سده‌های میانهٔ متأخر و آغاز دوران جدید با تأکید بر لحظهٔ پیدایی مفاهیم جدید توضیح داده شود. البته، لازم به یادآوری است که زبان اندیشهٔ سیاسی در سده‌های آغازین دوران جدید، زبانی روشن و متمایز نیست و دقت علمی و منطقی لازم را پیدا نکرده است. از این حیث، برگردان مفاهیم و نوشته‌های این نخستین سده‌های دوران جدید به زبان فارسی آسان نیست و نیازمند آشنایی با مبانی اندیشهٔ جدید و دگرگونی‌های زبان‌های اروپایی و مفاهیم جدید است. در فاصلهٔ سده‌های میانهٔ متأخر و سده‌های آغازین دوران جدید، نطفهٔ مفاهیم جدیدی در درون دستگاه نظری الهیات مسیحی تکوین می‌یافت. در این دوره، این مفاهیم هنوز جزئی از دستگاه مفاهیم جدید نیستند و مشکل می‌توان جایگاه آن مفاهیم را در نظام جدید اندیشه روشن کرد. از این‌رو، نمی‌توان آن مفاهیم را به‌درستی و با دقت تعریف و بنابراین ترجمه کرد. کاربرد این نخستین مفاهیم اندیشهٔ سیاسی جدید، حتیٰ در رساله‌های دقیق‌ترین نویسندگان این دوره، خالی از شائبهٔ ابهام و چندپهلویی نیست. به تدریج، با استوار شدن شالودهٔ اندیشهٔ سیاسی جدید و بویژه با تدوین

دستگاه‌های معرفتی و فلسفی جدید، پایه‌های اندیشهٔ سیاسی نیز قوام یافت و مفاهیم جدید در درون دستگاه‌های اندیشهٔ سیاسی جدید دقت علمی لازم را پیدا کردند. چنان‌که در جای خود توضیح داده خواهد شد، به عنوان مثال، واژهٔ ایتالیایی lo stato ــ که در تداول کنونی به معنای دولت آمده است ــ در نوشته‌های سدهٔ شانزدهم، از جمله در رساله‌های ماکیاوللی، به معناهای متفاوتی به کار گرفته شده است و کوشش‌های نظری فراوانی لازم بوده است تا آن واژهٔ پرابهام آغازین بتواند به یکی از مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی جدید تبدیل شود. وانگهی، ترجمهٔ متن‌های اساسی بدون توجه به روح نظام اندیشهٔ نویسنده و تفسیرهای مهم بدفهمی‌های جدی به دنبال آورده است. از آن‌جا که در ایران هنوز نظام دانشگاهی و نهادهای پژوهشی جدّی به وجود نیامده و تحقیقات ناچیزی که در کشور انجام می‌شود، از حدّ تفنّن‌های گروهی اندک فراتر نمی‌رود، کار ترجمهٔ متن‌ها و پژوهش در مباحث اساسی سامان و شالوده‌ای استوار ندارد، بویژه این‌که در هر دوره‌ای، به تبع بحث‌هایی که در کشورهای غربی رواج پیدا می‌کند، نوعی شیفتگی جمعی به برخی از مفاهیم که مضمون آن‌ها نیز چندان روشن نیست، به وجود می‌آید و هر مفهومی با توجه به آن فهمیده می‌شود. به عنوان مثال، از زمانی که واژهٔ لاتینی‌تبار civil در علم حقوق به «مدنی» شد ــ و بویژه در سال‌های اخیر با ترجمهٔ اصطلاح انگلیسی civil society به «جامعهٔ مدنی» ــ با تقلید از همان ترجمه، اصطلاح civil government را نیز که به عنوان مثال در عنوان رساله‌ای از جان لاک آمده، به «حکومت مدنی» ترجمه کرده‌اند که فاقد معناست. عنوان دومین رسالهٔ لاک دربارهٔ حکومت را باید در تعارض آن با نخستین رسالهٔ همان نویسنده فهمید که رساله‌ای در ردّ نظریهٔ «حکومت شرعی» رابرت فیلمر است و لاجرم، به «رساله‌ای در حکومت عرفی» ترجمه کرد.[۱] وانگهی، در زمانی که لاک رسالهٔ خود را می‌نوشت، واژهٔ civil به معنای «مدنی»، در تداول آن در اصطلاح «جامعهٔ مدنی»، فهمیده نمی‌شد و اصطلاح civil society در نوشته‌های جان لاک، به معنای نقیض «جامعهٔ مدنی»، یعنی دولت یا جامعهٔ

1. John Locke, *Second treatises on civil government.*

سیاسی، به کار رفته است. این اشکال در نوشته‌های تامس هابز نیز وجود دارد و از آن‌جا که مضمون اصطلاح «دولت» هنوز در اندیشهٔ سیاسی زمان او صراحت لازم را پیدا نکرده بود، هابز در فقراتی از رسالهٔ خود به ابهام اصطلاح civil اشاره کرده و به تکرار گفته است که آن را معادل و در معنای politic به کار می‌گیرد و از این‌رو، برگرداندن آن به «مدنی» ـ به معنایی که در اصطلاح جدید «جامعهٔ مدنی» به کار می‌رود ـ درست به نظر نمی‌رسد. تامس هابز در رساله‌ای دربارهٔ قانون می‌نویسد: «one person civil or body politic»[1] و در جای دیگری از همان رساله می‌گوید: «or civil laws politic».[2] بدیهی است که در ترجمه‌هایی که تاکنون از متن‌های اندیشهٔ سیاسی و تفسیرهای آن‌ها به زبان فارسی صورت گرفته، به چنین اشکالاتی چندان توجهی نشده است. اشکال ترجمهٔ واژهٔ civil را به عنوان نمونه می‌آورم و منظور من این است که تا زمانی که در انتقال تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید به ترجمهٔ تفنّنی برخی متن‌ها بدون توجه به تفسیرهای آن‌ها و بر پایهٔ خلاصه‌هایی نه چندان دقیق بسنده کنیم، راه آشنایی جدّی با مبانی و مباحث اندیشهٔ جدید هموار نخواهد شد.

سده‌هایی که بسط اندیشهٔ سیاسی آن در این نخستین جلد مورد بررسی قرار گرفته است، دوره‌ای در تاریخ تکوین زبان‌های اروپایی است که بیشتر عوام به آن زبان‌ها سخن می‌گفتند و دستور زبان و قواعد نوشتاری بسیاری از آن‌ها هنوز به درستی تدوین نشده بود. به خلاف زبان فارسی علمی و ادبی جدید که تاریخ آن بسیار قدیمی است و ما امروز به زبانی سخن می‌گوییم که سابقه‌ای هزار ساله دارد ـ تا جایی که در سال چهار صد هجری زبان فارسی توان بیان همهٔ مفاهیم دانش‌های زمان را داشت و البته، زبان ادبی بسیار گسترده‌ای نیز بود ـ تا سده‌های اخیر زبان علمی و ادبی رایج کشورهای اروپایی لاتینی و زبان‌های اروپایی کنونی، در مقایسه با زبان خواص، زبان عوام باقی مانده بود. به استثنای زبان ایتالیایی که شاعر ملّی این کشور، دانته، فردوسی‌وار، از آن کاخی بلند پی افکند،

1. Thomas Hobbes, *The element of law*, II, i, § 1.
2. Hobbes, op. cit. II, i, § 10.

دیگر زبان‌های اروپایی تنها با آغاز دورهٔ نوزایش و بویژه در آلمان با اصلاح دینی و تحت تأثیر آن، به زبان علم و ادب تبدیل شدند، اما تدوین دستور زبان و قواعد نوشتاری آن‌ها از آن پس امکان‌پذیر شد. به عنوان مثال، رسم‌الخط زبان فرانسه تا پایان سدهٔ هیجدهم یکنواخت و تثبیت نشد و اگرچه نویسندگان بسیار بزرگی در ادب فرانسه ظاهر شدند، اما نویسنده‌ای مانند ژان ژاک روسو گاهی در یک صفحه واژه‌ای را به صورت‌های گوناگون نوشته است. نگارنده کوشیده است تا جایی که میسر می‌شد، منابع اصلی را مبنای کار قرار دهد و جز در مورد نویسندگان اسپانیایی به متن‌های اصلی نویسندگان این دوره استناد کرده است. در چاپ‌های عمدهٔ متن‌های انتقادی نویسندگان این دوره متن به صورتی که بر خامهٔ نویسندهٔ آن جاری شده، تحریر شده است. خوانندهٔ این نخستین جلد در هر صفحه‌ای به واژه‌هایی برخورد خواهد کرد که در تداول امروزی می‌توان املای آن را غلط دانست، اما باید به این نکته توجه داشته باشد که واژه‌های اروپایی به همان صورتی بازنویسی شده‌اند که در متن اصلی آمده است. به عنوان مثال، در بازنویسی واژه‌های آلمانی مارتین لوتر و فرانسهٔ ژان کالْوَن شیوهٔ کهن آن دو را دنبال کرده‌ام که با رسم‌الخط کنونی تفاوت‌هایی دارد.

تا جایی که منابع اصلی در دسترس بود، نقل قول‌های نویسندگان قدیم را بر پایهٔ چاپ انتقادی متن‌های آنان آورده‌ام. بیشتر نوشته‌های قدیم به کتاب، فصل و بند تقسیم شده که در ترجمه‌ها نیز همین تقسیم‌بندی تکرار شده است. در فقرات نقل شده از این نوشته‌ها تنها به کتاب، فصل و بند اشاره شده و شمارهٔ صفحه‌ها که در چاپ‌ها و ترجمه‌های مختلف تفاوت دارند، ذکر نشده است. به عنوان مثال، معنای ارجاع به Dante, *Monarchia*, I, ii, 1-3 به قرار زیر است : دانته، دربارهٔ پادشاهی، کتاب نخست، فصل دوم، بندهای ۳-۱. بیشتر فقرات نقل شده از منابع اروپایی از متن اصلی ترجمه شده است و چنان‌که متن اصلی در دسترس نبوده، فقرهٔ نقل شده بر پایهٔ چند ترجمه و تفسیر معتبر به فارسی برگردانده شده است. به عنوان مثال، فقرات نقل شده از رسالهٔ لاتینی ویلیام اُکامی با عنوان *Breviloquium de potestate papæ* بر پایهٔ سه ترجمهٔ معتبر فرانسه، انگلیسی و

آلمانی و با توجه به توضیحات و ملاحظات مفسران ترجمه شده است. شمار اندکی از منابع اساسی اندیشهٔ سیاسی اروپایی به فارسی ترجمه شده است و ترجمهٔ بیشتر آن‌ها بر پایهٔ برگردان انگلیسی همان متن‌ها انجام گرفته است. استفاده از ترجمهٔ انگلیسی این متن‌ها نیازمند آشنایی با تفسیرهای اساسی و مراجعه به آن‌هاست. جای تأسف است که کمابیش هیچ نوشتهٔ مهمی را نمی‌شناسیم که مترجم ایرانی با تفسیرهای اثری که به فارسی برگردانده، آشنایی کافی داشته باشد. از این‌رو، عمدهٔ ترجمه‌های فارسی رساله‌های سیاسی مهم بیشتر ترجمه‌های بی‌اهمیتی هستند که بر پایهٔ آن‌ها نمی‌توان به پژوهشی جدّی پرداخت. زبان فارسی گنجینه‌ای از واژگان است، اما مترجمان فارسی، بیش از پیش، به لغت‌بازانی تبدیل شده‌اند و به اندیشه‌ای که زبان فارسی در دورهٔ شکوفایی آبستن آن بود، توجهی نشان نمی‌دهند. فارسی‌نویسی بی‌رویّه و عربی‌مداری عنان‌گسیخته دو آفت بزرگ زبان فارسی‌اند. واژگان عربی در تداول فارسی‌زبانان و شاعران و نویسندگان بزرگ، پیوسته، مایهٔ غنای زبان فارسی بوده است. باید، بدون دادن باجی به زبان عربی و بویژه به شیوه‌های دستوری آن، بیشترین سود را از واژگان عربی برد تا زبان فارسی تنومندتر و توانمندتر شود و باید توجه داشت که در متن‌های نویسندگان بزرگ، هر مفهومی در متنی معین و در جایگاه ویژهٔ خود معنایی دارد و لاجرم، در برگرداندن هر مفهومی باید متن آن را شناخت، آن را با توجه به روح اندیشهٔ نویسندهٔ متن فهمید و با مرحلهٔ تاریخی تحول زبان نویسنده نیز آشنایی داشت. واژه‌نامه‌هایی که برای همهٔ دانش‌های همهٔ زمان‌ها نوشته شده باشند، برای حل مشکلات مفاهیم هیچ دانشی سودمند نیستند و تنها به آشوب ذهنی و زبانی مترجمان کتاب‌ساز و خوانندگانی دامن می‌زنند که ایدئولوژی‌ها و «مُد»ها را دنبال می‌کنند.

این نکته را دربارهٔ ترجمه‌های فارسی متن‌های مهم اندیشهٔ جدید نباید از نظر دور داشت که زبان فارسی در تحول خود به زبان شعر و ادبیات تبدیل شده است و اگرچه در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی برخی از نویسندگان و اندیشمندان از آن در بیان مباحث نظری سود جستند، اما به هر حال، بویژه با یورش مغولان، در

آغاز به زبان شعر و از آن پس، در سده‌های متأخر، به زبان ادبیاتی منحط تبدیل شد. این زبان، به‌گونه‌ای که به ما به ارث رسیده است، زبان مفاهیم دقیق نیست و مترجمانی که کوشش می‌کنند تا با وسواس‌های ادیبانه و لغت‌بازانه ترجمه‌هایی از متن‌های مهم اندیشهٔ سیاسی عرضه کنند که از نظر ادبی خالی از اشکال باشد، در نهایت، پای در باتلاق ادبیاتی منحط و خالی از اندیشه می‌گذارند. زبان شعر فارسی، در بهترین نمونه‌های آن، زبان تصویرهای خیالی است و اگر مرز میان تصویرها و مفاهیم روشن نباشد، چنان‌که در نمونه‌های موفق ترجمه‌های ادبی می‌توان دید، در نهایت، تصویرها بر مفاهیم و ادبیات بر اندیشه غلبه خواهد کرد و بحث مفهومی به انشاءنویسی تبدیل خواهد شد. بیشتر اندیشمندان بزرگ، نویسندگان بزرگی بوده‌اند و در نوشته‌های آنان تارِ سبک ادبی در نهایت ظرافت با پودِ بیان مفاهیم در هم تنیده شده است. این نویسندگان مانند گوهریان چیره‌دست الماس‌های درخشان و خوش‌تراش مفاهیم را چنان در هماهنگی کامل در ساخته‌های خود تعبیه می‌کنند که تناسب میان طلا و الماس و نسبت میان الماس‌های ریز و درشت بر هم نخورد و اصل بر فرع و فرع بر اصل نچربد. این نکته دربارهٔ نسبت میان تصویرها و مفاهیم و سبک ادبی و بیان مفهومی اندیشمندان بزرگ نیز راست می‌آید و تا زمانی که دریافتی روشن از این نسبت‌ها نداشته باشیم، ترجمهٔ متن‌های بنیادگذاران اندیشهٔ جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. در توضیح مفاهیم و در ترجمهٔ فقرات نویسندگان بزرگ، تا حدِّ امکان، از واژگان رایج فارسی به‌گونه‌ای که در متن‌های اصیل اندیشه و ادب ایرانی به کار رفته، سود جسته و از به‌کارگرفتن واژه‌های جعلی جدید دوری کرده‌ام. به نظر من زبان فارسی غنی‌تر از آن است که جز در موارد استثنایی نیازی به جعل واژگان جدید داشته باشد. برای احتراز از افراطِ لغت‌سازی‌های بی‌رویه و تفریطِ بی‌توجهی به نوآیینی و نوآوری اندیشهٔ جدید اروپایی، کوشش کرده‌ام زبان رایج اندیشه و ادب را تا مرز حفظ اصالت زبان فارسی و بیان نوآیینی اندیشهٔ جدید به کار بگیرم، اما زبان اندیشهٔ جدید اروپایی را ــ که بیان مفاهیم است ــ به ادب فارسی ــ که در سده‌های متأخر به زبان تصویرهای خیالی تبدیل شده است ــ تبدیل

نکنم. چنین کوششی امری آسان نیست و تصور نمی‌کنم که به موفقیت چندانی دست یافته باشم، اما گمان می‌کنم که تنها راهی که در برابر تکامل زبان فارسی و تبدیل آن به زبان اندیشه وجود دارد، جز این نیست، اگرچه هنوز چنان‌که باید این راه را تجربه نکرده‌ایم.

از شمار بسیار اندکی از متن‌های اندیشهٔ سیاسی آغاز دوران جدید ترجمه‌ای کمابیش دقیق در دست است، اما همین ترجمه‌ها نیز از منابع دست دوم ترجمه شده‌اند. متن‌هایی که شمار آن‌ها از عدد انگشتان یک دست بیشتر نیست، از زبان اصلی به فارسی برگردانده شده است، اما در مراجعه به این ترجمه‌ها نیز باید جانب احتیاط را از دست نداد. متن‌های اساسی اندیشهٔ سیاسی، به دلیل اهمیت آن‌ها و جایگاهی که در تحول اندیشهٔ سیاسی دارند، چندان مورد نقد و بررسی مفسران قرار گرفته‌اند که جز با مراجعه به تفسیرها نمی‌توان به ترجمهٔ آن متن‌ها پرداخت. در میان متن‌های ترجمه شده از زبان اصلی نیز هیچ نوشته‌ای را نمی‌شناسیم که مترجم آن‌ها با تفسیرهای متن ترجمه شده آشنایی داشته و با توجه به بحث‌های مفسران ترجمه کرده باشد. جز در موارد استثنایی به ترجمه‌های فارسی موجود مراجعه نشده و شمار ترجمه‌هایی که مطلبی از آن‌ها نقل شده است، حتیٰ به عدد انگشتان یک دست نمی‌رسد. از این‌رو، در پایان این بخش تنها کتاب‌شناسی نوشته‌های اروپایی را آورده‌ام و اگر در متن به ترجمه‌ای فارسی مراجعه شده، نشانه‌های کامل آن را در همان‌جا ذکر کرده‌ام. نکتهٔ آخر این‌که شمار تفسیرهای نوشته‌های اساسی اندیشهٔ غربی بیشتر از آن است که در یادداشت‌ها بتوان به آن‌ها اشاره کرد؛ تنها به تفسیرهایی در یادداشت‌ها ارجاع داده شده که برای فهم مطلب ضروری به نظر می‌رسید. در کتابنامه پایانی نیز کتاب‌شناسی کامل گزیده‌ای از تفسیرها آورده شده است تا خوانندهٔ علاقه‌مند به آسانی بتواند آن‌ها را پیدا کند. آن‌چه در این مجلدات دربارهٔ اندیشهٔ نویسندگان طراز اول آورده شده، مبتنی بر نوشته‌های خود آنان و تا حدِّ امکان متن چاپ انتقادی در زبان اصلی است، اما حتیٰ در مواردی که متن چاپ انتقادی نوشته‌ای در دسترس قرار داشت، از باب احتیاط و یا برای حل مشکلات آن متن‌ها، به

ترجمه‌های علمی در دیگر زبان‌های اروپایی و بویژه تفسیرهای معتبر آن‌ها مراجعه شده است. در هیچ موردی خلاصه‌هایی که در تاریخ‌های فلسفه و اندیشهٔ سیاسی از این نوشته‌های اندیشمندان داده شده، مبنای بحث نبوده است. تنها به تاریخ‌هایی مراجعه شده است که برخی از مفسران بزرگ نوشته‌اند: به عنوان مثال، تفسیرهای دانشمند فرانسوی، اِتیِین ژیلسون، از حکمت مدرسی و چند تاریخ فلسفه‌ای که او به شرح سوانح و آثار نویسندگان سده‌های میانه اختصاص داده است، از چنان اهمیتی برخوردار است که هیچ مفسری نمی‌تواند خود را از مراجعه به آن نوشته‌ها بی‌نیاز بداند.

در سده‌های میانه و نخستین سده‌های آغاز دوران جدید، هر بحثی با تکیه بر منبع وحی انجام می‌شد و آیه‌هایی از کتاب مقدس موضوع همهٔ مناقشات و جدال‌های حکمای الهی و بسیاری از نویسندگان دورهٔ نوزایش بود. در فصل سوم که با اندک تفصیلی بحث‌های دربارهٔ مفهوم ولایت مطلقه آمده، عمدهٔ آیه‌های مورد استناد پدران کلیسا و حکمای الهی را با توجه به اصل کتاب مقدس ترجمه کرده‌ام تا خواننده با نصِّ آیه‌های مورد بحث و مدلول آن‌ها آشنا باشد، اما حکمای الهی و مفسران، در بسیاری موارد، در نوشته‌های خود، آیه‌ها را از حافظه نقل کرده‌اند و من در فصل‌هایی که فقراتی از آنان را نقل کرده‌ام، آیه‌های مورد استناد را به صورتی ترجمه کرده‌ام که در متن آمده است. افزون بر این، نویسندگان اصلاح دینی نخستین کسانی بودند که کتاب مقدس را به زبان‌های عوام ترجمه کردند و در رساله‌هایی که به همان زبان‌ها می‌نوشتند، خود آیه‌های کتاب مقدس را ترجمه می‌کردند. مارتین لوتر در رساله‌های آلمانی و ژان کالون در رساله‌های خود به زبان فرانسه آیه‌هایی را از کتاب مقدس ترجمه و نقل کرده‌اند که در مواردی اختلاف‌هایی با نصِّ آن‌ها دارد. در این موارد نیز عینِ متن و نصِّ آیه به گونه‌ای که به عنوان مثال در رسالهٔ لوتر آمده، بی‌هیچ تصرفی ترجمه شده است. شمار اندکی از کسانی که نام آنان در این نخستین جلد آمده، برای خوانندگان ایرانی شناخته شده است. نام‌هایی که ضبط کهنی از آن‌ها در زبان فارسی وجود دارد، حتیٰ در مواردی که آن ضبط با اصل نام مطابق نباشد، ضبط

رایج را آورده‌ام، مانند افلاطون، ارسطو، پاریس و قسطنطنیه. در نوشته‌های قدیم، «روم» به بخش شرقی امپراتوری رُم باستان و گاه به یونان اطلاق شده است، اما همان اسم در این کتاب آن‌جا که از پایتخت ایتالیا و بخش غربی امپراتوری باستانی آن کشور سخن به میان آمده، به صورت «رُم» نوشته خواهد شد. در ضبط نام شخصیت‌های ناشناخته اصل تلفظ رایج در کشوری که در آن تولد یافته، مورد نظر بوده است، مانند ماکیاوِلّی، گوئیتْچاردینی ... پاپ‌ها پس از رسیدن به مقام خلافت، نامی رسمی برای خود انتخاب می‌کردند که بیشتر برگرفته از نام‌های حواریان یا قدیسان بود و صورت رسمی آن نیز به زبان لاتینی بود. رسم این بود که درکشورهای مسیحی معادل نام پاپ‌ها را به زبان‌های محلی ذکر کنند و بدین سان، نام هر پاپی، به شمار زبان‌های دنیای مسیحیت، ضبط‌های مختلف دارد. در زبان فارسی ضبط رایجی وجود ندارد و از این‌رو، در این جلد ضبط لاتینی رسمی ترجیح داده شده است.

این واپسین نکته را به اشاره می‌گویم که به‌رغم کوشش‌های بسیار برای رسیدن به دقتی مطلوب و درخور موضوعی چنین پراهمیت، این دفتر را هنوز گامی مهم در راه بیان سیر اندیشهٔ سیاسی جدید نمی‌دانم، و هدف من از انتشار این دفترها از محدودهٔ ریختن آب در خوابگه مورچگان فراتر نمی‌رود. بی‌هیچ خیره‌سری و شوخ‌چشمی باید بدانیم که مرده‌ریگی که در قلمرو اندیشهٔ جدید به ما رسیده، یکسره فاقد ارزش است و بدیهی است که ـ چنان‌که فروغ فرخ‌زاد به اشاره گفته بود ـ در این جوی پژوهش‌های حقیری که به مرداب‌های تکرار و تقلید ختم می‌شود، هیچ کس مروارید سخن جدّی صید نخواهد کرد. هنوز توان آن را پیدا نکرده‌ایم که به جدّ در مباحثی چنین پراهمیت وارد شویم، اما شاید زمان آن رسیده باشد که به دانستن خطر کنیم، گهوارهٔ عادت را ترک گوییم و وضعیت تقلید را بر هم زنیم. اگر خوانندهٔ این دفتر التفاتی به پرسش‌های جدّی پیدا کرده و با برخی کژراهه‌های وضعیت تکرار و تقلید و «مُدپرستی» آشنایی به هم رسانده باشد، نویسندهٔ این دفتر، به‌رغم کاستی‌هایی بی‌شماری که در آن راه یافته است، خود را کامیاب خواهد دانست. خواننده‌ای که به دقت در صفحات

این دفتر نظر کند، به نقص‌هایی در گزارش برخی مباحث بر خواهد خورد. نباید فراموش کرد که این دفتر، نخستین بخش از جلد نخست است و تفصیل برخی از مباحث در دومین بخش همین جلد از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

زمانی که «متن» نهاییِ مجلّدِ حاضر آماده شده بود، استاد مصطفی ملکیان، از سَرِ لطف، همهٔ آن را مطالعه کردند و نکته‌هایی را متذکر شدند. بیشتر ملاحظات ایشان در متن وارد شده است امّا ایشان به درستی تذکر داده بودند اطلاقِ مفهوم «نبوّت» و «وحی» به مسیحیّت خالی از مسامحه نیست. این مطلب نیازمند وارد کردن اصلاحاتی در متن بود که با ضیقِ وقت ممکن نشد. نگارنده امیدوار است بتواند در بخش دوّمِ جلدِ نخست توضیحی در این باره بیاورد.

اختصارات

BP : J.B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*,

CC : Nicolas de Cues, *Concordance catholique*,

CD : Saint Augustin, *De civtate Dei*,

D : Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*,

DG : Vitoria, *Leçon sur le droit de guerre*,

DL : Guicciardini, «Discours de Logroño», *Ecrits politiques*,

DR : Saint Thomas, *Du royaume*,

GG : *Geschichtliche Grundbegriffe*,

HWP : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,

IF : Machiavelli, *Istorie fiorentine*,

ID : Vitoria, *Leçon sur les Indiens*,

IR : Calvin, *Institution de la religion chrestienne*,

L : Hobbes, *Leviathan*,

LAC : *Luhter et les problèmes de l'autorité civile*,

LN : Hans Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*,

LO : Luther, *Oeuvres*,

P : Machiavelli, *Il principe*,

PC : Perdo de Rivadeneira, *Le prince chrétien*,

PP : Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique*,

PT : Carl Schmitt, *Politische Theologie I*,

R : Guicciardini, *Ricordi*,

RP : John of Paris, *On royal and papal power*,

SA : Luther, *Studienausgabe*,

ST : Saint Thomas, *Summa theologica*,

TG : William of Ockham, *A short discourse on the tyrannical government*,

TS : M.-D. Chenu, *Théologie comme science au XIIIe siècle*,

TT : J.P Mackey, *The modern theology of tradition*,

VF : Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens*,

WH : Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*,

فصل نخست

جدال قدما و متأخرین دربارهٔ سنت

در آغاز هزارهٔ دوم میلاد مسیح و دهه‌هایی پیش از آن، امّت عیسیٰ مسیح در انتظار آخرالزمان به سر می‌برد و نشانه‌های آن را نیز در همه چیز و همه جا می‌دید. مسیحیان نیز مانند بسیاری از مؤمنان ادیانِ هزاره‌ای، عیسیٰ را ــ به گفتهٔ باباطاهر ــ «اَلِف‌قدی» می‌دانستند که می‌بایست در «اَلْفِ» نو می‌آمد و با این باورها مسیحیان خود را برای آمدن این موعود آخرالزمان آماده می‌کردند. این انتظار، نزدیک به هفت دهه، یعنی نیم سده‌ای پیش از آغاز هزارهٔ دوم تا دو دهه پس از آن، به درازا کشید و از آن‌جاکه در آغاز هزارهٔ دوم که به حسابِ ــ نادرستِ ــ تقویم کلیسا سالگرد میلاد عیسای نصرانی بود، گمان بر آن رفت که بازگشتِ او به هزاره‌ای پس از مصلوب شدن موکول شده است. بدین سان، سی و سه سالی نیز به انتظار گذشت و با سپری شدن این سال‌های پردرد و رنجِ انتظار، امّت عیسیٰ مسیح چهرهٔ دیگری به خود گرفت و انتظار جای خود را به تحولی داد که همهٔ عرصه‌های حیات اروپای مسیحی را دگرگون کرد. چنین به نظر می‌رسید که نایرهٔ غضب خداوندی فرونشسته و مسیحیان پس از تحمل مصائب و دشواری‌ها با تعمیدی دوباره با نظم عالم آشتی کرده‌اند و چنان‌که ژُرژ دُوبی می‌گوید: «پسْ‌فردای سال هزار، بهار دیگر بارهٔ گیتی فرارسیده بود.»[1] رائول گْلابِر تاریخ‌نویس سده‌های میانه در کتاب تواریخ دربارهٔ صفا و طراوت سال ۱۰۳۳ به دنبال قحطی بزرگ می‌نویسد:

سال هزار پس از مصائب سرور ما، به دنبال قحط‌سالی اسفناکی که

1. Georges Duby, *L'an mil*, p. 229.

ذکر آن گذشت، باران ابرها با اطاعت از خیر و رحمت خداوندی آرام گرفت. آسمان به خنده آغاز کرد، صاف شد و بادهای مساعد وزیدن گرفت. آسمان با صفا و آرامش خود نشانی از رحمت خداوندی می‌داد. بسیط زمین را سبزه‌زاری لطیف پوشاند و میوه‌های بسیار حاصل شد که قحطی را یکسره از میان برد. در این انجمن‌هایی که پارسایان بسیاری را جمع آورده بودند، بیماران پرشماری سلامت خود را بازیافتند و از بهر آن‌که کسی گمان نبرد که این حوادث واهمه‌ای بیش نیست، بسیار اتفاق افتاد که در لحظه‌ای که دست یا پایی که خمیده بود، استقامت نخستین را بازمی‌یافت، پوست پاره شد، گوشت باز و خون جاری شد : این همه از بهر آن بود که برای مواردی که تردیدی می‌توانست ظاهر شود، یقینی پیدا شود. هیجان به درجه‌ای رسیده بود که حاضران دست خود را به سوی خداوند بلند کردند و یک صدا فریاد برمی‌آوردند : «آرامش! آرامش! آرامش!» آنان آیتی از عهدِ اَلَست ــ آیتی از عهد میان آنان و خداوند ــ را به چشم می‌دیدند. وانگهی، شنیده شده بود که با گذشت پنج سال، برای آن‌که صلح و آرامش تثبیت شود، همگان این وقایع را با شکوه بیشتری تکرار خواهند کرد. با این همه، در همان سال، گندم، شراب و دیگر فرآورده‌های زمین چندان فراوان به عمل آمد که کسی آن همه را برای پنج سال آتی گمان نبرده بود. هر غذایی که برای مردم سودمند بود، مگر گوشت و غذاهای بسیار لذیذ، به ثَمَنِ بَخْس به دست می‌آمد؛ همه چیز هم‌چون عصر فرخندهٔ موسیٰ بود. سال دوم، سوم و چهارم نیز محصول کمتر از آن نبود.[1]

این دگرگونی را که در نوشتهٔ رائول گْلابِر اشاره‌ای به آن آمده است، می‌توان هم‌چون زمینهٔ تحولاتی دانست که تاریخ‌نویسان اخیر از آن به «نوزایش سدهٔ دوازدهم» تعبیر کرده‌اند. در فاصلهٔ هزارهٔ میلاد عیسیٰ مسیح و نخستین دهه‌های

---

1. Raoul Glaber, *Histoires*, IV, 5, *in* Georges Duby, op. cit. p. 229-30.

سدهٔ دوازدهم، در ساختار نظام اجتماعی و اقتصادی کشورهای اروپایی دگرگونی‌هایی اساسی صورت گرفت که موضوع بحث این دفتر نیست، اما هم‌زمان با این دگرگونی‌ها گرایش‌های نویی نیز در قلمرو اندیشه و سازمان و شیوه‌های آموزش و رویکرد به میراث فرهنگی کهن در پیوند آن با سنت دیانت مسیحی پدید آمد و جریانی از اندیشه‌های نو را به دنبال آورد. از زمانی که صد و پنجاه سال پیش کتاب یاکوب بورکهارت، تاریخ‌نویس سویسی، با عنوان فرهنگ رُنسانس در ایتالیا انتشار یافت و به بیشتر زبان‌های اروپایی برگردانده شد، عادت بر این جاری شده بود که تنها از دگرگونی‌های سده‌های پانزدهم و شانزدهم به نوزایش تعبیر و این دوره را چنان‌که پس از «روشنگری» مرسوم شده بود، در تعارض آن با «ظلمت سده‌های میانه» تعریف کنند. پژوهش‌های دهه‌های اخیر در قلمرو تاریخ و تاریخ اندیشه این نکته را روشن کرده است که نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم را در واقع باید دنبالهٔ دو تحول عمدهٔ مغرب‌زمین به شمار آورد که از نخستین آن‌ها به «نوزایش عصر شارلمانی» و از دومین به «نوزایش سدهٔ دوازدهم» تعبیر شده است.[1] این فصل جای بحث دربارهٔ نخستین نوزایش نیست، اما اشاره‌ای به «نوزایش سدهٔ دوازدهم» برای فهم دگرگونی‌ها و گرایش‌های نویی که در قلمرو اندیشه توضیح داده خواهد شد، ضروری است، زیرا در این دوره شهرهایی با مراکز بزرگ دانشگاهی اروپایی به وجود آمد، آثار شاعران و نویسندگان دورهٔ «جاهلی» رُم بار دیگر مورد توجه قرار گرفت، شالودهٔ زبان لاتینی به عنوان زبان ادبی و علمی استوار شد، تاریخ‌نویسی رونق پیدا کرد و از مجرای ترجمهٔ رساله‌ها و شرح‌های فیلسوفان دورهٔ اسلامی بر نوشته‌های یونانیان، فلسفه به یکی از مبانی نظری اندیشه تبدیل شد. با جمعی که میان عناصر ادب و اندیشهٔ «جاهلی» یونان و رُم، از یک سو، و اندیشهٔ فیلسوفان دورهٔ اسلامی، از سوی دیگر، با منابع اندیشهٔ برآمده از کتاب و سنت مسیحی ایجاد شد، زمینهٔ تدوین «اومانیسم مسیحی» و «نوزایش سدهٔ دوازدهم» فراهم آمد که به نوبهٔ خود راه تحولات سده‌های آینده را هموار کرد.

---

1. Charles Homer Haskins, *The renaissance of the twelfth century.*

بررسی همهٔ وجوه دگرگونی‌هایی که «نوزایش سدهٔ دوازدهم» به دنبال آورد، در این‌جا ممکن نیست، اما از دیدگاه تاریخ اندیشه در اروپا و بویژه تاریخ اندیشهٔ سیاسی باید به تحولی اشاره کرد که در قلمرو الهیات مسیحی صورت گرفت. ویژگی عمدهٔ «نوزایش سدهٔ دوازدهم» و سده‌ای که به دنبال دگرگونی های آن آمد، به خلاف نوزایش سدهٔ پانزدهم که دورهٔ احیای ادبیات و هنرها بود، همگامی آن با نوعی بازگشت به دانش برآمده از انجیل بود. دو محور اساسی این تحول بزرگ، احیای حقوق رُمی در سدهٔ دوازدهم در حوزهٔ بولونیای ایتالیا و کشف دوبارهٔ آثار ارسطو در سدهٔ سیزدهم در حوزهٔ پاریس بود و فرآوردهٔ پراهمیت این تحول اندیشه کوشش تُماس آکویناسی در آغاز سدهٔ سیزدهم بود که توانست با انقلابی در دریافت مسیحی الهیات و با بهره‌برداری از امکانات فلسفهٔ بازیافتهٔ ارسطویی آن را به «علمی برهانی» تبدیل کند. پیش از آن‌که تأسیس الهیات مسیحی را مورد بررسی قرار دهیم، باید به این نکته اشاره کنیم که حقوق رُمی با زوال دولت رُم یکسره نابود نشد، بلکه گزارش‌هایی مبنی بر این‌که حتیٰ در سدهٔ یازدهم میلادی، حقوق رُمی، در بخش‌های شمالی ایتالیا، شناخته شده بود، وجود دارد، اما نخست، در پایان سدهٔ یازدهم و بویژه در سدهٔ دوازدهم با بازیابی مجموعهٔ منابع کهن، اصول و اسلوب حقوق رُمی بار دیگر شناخته شد. با کشف اصول و اسلوب حقوق رُمی، حقوقدانان این امکان را پیدا کردند که آن اصول و اسلوب را در مورد منابع حقوقی دیگر ــ که حقوق شرع در رأس آن‌ها قرار داشت ــ به کار بگیرند. گْراتیان، با بهره‌گیری از اسلوب حقوق رُمی، مجموعه‌ای از قوانین شرعی فراهم آورد و از آن پس نیز همان اصول و اسلوب در مورد حقوق عرفی نظام فئودالی و «حقوق درباری انگلستان» به کار گرفته شد. گفته‌اند که در سدهٔ دوازدهم بازگشت به حقوق رُمی از صرف احیای برخی قواعد حقوقی آن بسی فراتر می‌رفت و نوعی «احیاء و بسط نظام رُمی و اسلوب اندیشهٔ رُمی» عملی شده بود.[1] پیشگام «نوزایش» حقوق رُمی، در سدهٔ دوازدهم، ایرْنِریوس بود که در شهر بولونیای ایتالیا حوزه‌ای تأسیس کرد، به تدریس حقوق رُمی

1. Haskins, op. cit. p. 195.

پرداخت و شرح‌هایی بر مجموعه‌های حقوق رُمی نوشت.[1] اهمیت شرح‌ها و تعلیقه‌هایی که در حوزهٔ بولونیا بر مجموعه‌های حقوق رُمی نوشته شد، تنها به احیای حقوق رُمی محدود نمی‌شود؛ از مهم‌ترین پی‌آمدهای احیای حقوق رُمی و تأسیس حوزه‌هایی که حقوق رُمی در آن‌ها تدریس می‌شد، بسط اصول و اسلوب آن به منابع فقه کلیسایی بود.

در زمان احیای حقوق رُمی دیری بود تا فقه کلیسایی بسطی تمام پیدا کرده بود، اما ــ چنان‌که پایین‌تر خواهیم گفت ــ به سبب مفهوم گسترده‌ای از سنت که در الهیات عیسوی تدوین شده بود، شمار مجموعه‌های منابع شرعی بسیار و احکام ناسخ و منسوخ و مسائل خلافی چندان فراوان بود که استنباط حکمی از ادلهٔ شرعی آن به آسانی امکان‌پذیر نمی‌شد. نخست، گراتیان، حقوقدان، فقیه و راهب ایتالیایی، با سود جستن از اسلوب حقوق رُمی و با اقتدای به روش جدالی اَبلار در الهیات، مجموعه‌ای از احکام ترتیب داد و با آوردن توضیحاتی، مسائل خلافی آراء و ناسخ و منسوخ فتواها را رفع کرد که از آن پس با عنوان Corpus Juris Canonici به عمده‌ترین مجموعهٔ فقه کلیسایی تبدیل شد. تا زمان تدوین مجموعهٔ گراتیان، فقه کلیسایی پیوندی ناگسستنی با الهیات مسیحی داشت و بخشی از آن به شمار می‌آمد، اما آن راهبِ فقیه توانست فقه کلیسایی را به دانشی مستقل تبدیل کند.[2] احیای حقوق رُمی و تدوین فقه کلیسایی، در سدهٔ دوازدهم، که به تدریج به یکی از فعالیت‌های فکری مهم مردم زمان تبدیل شد، حادثه‌ای بسیار مهم در تاریخ اروپا بود و با کتاب مقدس، نوشته‌های پدران کلیسا[3] و نوشته‌های بازمانده از ادب دورهٔ جاهلی، راه «نوزایش سدهٔ دوازدهم» را هموار کرد که از آن میان کوشش برای تدوین الهیات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. تا سدهٔ دوازدهم ــ که از مجرای ترجمهٔ نوشته‌های فیلسوفان دورهٔ اسلامی به زبان لاتینی، نوشته‌های عمدهٔ ارسطو در جهان مسیحی شناخته شد ــ حکمای

1. Haskins, op. cit. p. 199.
2. Haskins, op. cit. p. 214-5.

۳. پدران کلیسا در معنای اصطلاحی آن به نویسندگان اهل دیانت پنج ــ یا شش ــ سدهٔ نخست تاریخ مسیحیت اطلاق می‌شود.

مسیحی تنها به شمار اندکی از نوشته‌های ارسطو دسترسی داشتند که رسالهٔ دربارهٔ «جدل» معلم اول از آن جمله بود. آبِلار، به دنبال تحولاتی که در سدهٔ یازدهم در علوم دینی ایجاد شده بود ــ بویژه تعلیمات آنْسِلْمِ قدیس ــ بحث ارسطو دربارهٔ جدل را با علمِ «کلام» عیسوی درآمیخت و با این اقدام او دوره‌ای آغاز شد که از آن به «گذار از کلام به الهیات» تعبیر کرده‌اند.[1] بسیاری از تاریخ‌نویسان الهیات، تأسیس و تدوین الهیات مسیحی ــ به معنای دقیق این اصطلاح، یعنی théologie ــ را به تُماس قدیس نسبت داده‌اند، اما نوآوری تُماس در الهیات، فرآوردهٔ روند طولانی دگرگونی‌هایی بود که بویژه سده‌ای پیش از او در حوزهٔ علوم دینی آغاز شده بود. سخن آنْسِلْمِ قدیس دربارهٔ ضرورت درکی عقلانی از ایمان که او در رساله‌ای با عبارت لاتینی fides quaerens intellectum ــ یعنی «ایمان طالب درک عقلانی خود است» ــ بیان کرد، طلایهٔ تحولی اساسی در الهیات مسیحی بود و آن را از «علم کلام»، یعنی علم «جدالِ اَحْسَن» با معاندان، به «دانشی برهانی» تبدیل کرد.[2] با مهم‌ترین حکیم الهی سدهٔ دوازدهم، آبِلار، و با توجهی که به رساله‌های ارسطو دربارهٔ «جدل» معطوف شد، الهیات، صِرفِ مجموعه‌ای منظم از نصوص یا بیان متواتر وحی در طول زمان نبود، بلکه افزون بر این، الهیات، «تدوین توأم با بازسازی یا élaboration constructive بود که در آن، عقل به عنوان عامل مثبت درک عقلانی وارد شده باشد».[3] به دیگر سخن، چنان‌که نویسندگان کتاب نوزایش سدهٔ دوازدهم در نهایت ظرافت و کمال دقت، اما در بیانی پیچیده گفته‌اند، «می‌توان گفت که هدف تنها بیان اصول ایمانی به عنوان قضایای عقلانی نیست، بلکه باید این قضایای به دست آمده را به محک حدِّ وسطی زد که از مجرای آن بتوان با کُبْرایی با مضمونِ وحیانی و

1. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle : les écoles et l'enseignement*, p. 282.

۲. این عبارت را آنسلم قدیس در رساله‌ای با همین عنوان آورده و در آن برهانی بر اثبات وجود باری اقامه کرده است که در تاریخ فلسفه به «برهان وجودی» معروف است، اما در آن رساله آنسلم تفصیل نظر خود را دربارهٔ درک عقلانی ایمان نیاورده است.

Saint Anseleme, *Fides quærens intellectum*, prooemium.

3. Paré, et alii, op. cit. p. 296.

صُغرایی عقلانی، برهانی را بازسازی کرد که به نتیجه‌ای علمی منجر شود.»[۱] با چنین دریافتی از ایمان، ایمان در طلب درک عقلانی و به عنوان دانشی برهانی به «الهیات» به معنای دقیق این اصطلاح تبدیل می‌شود، اصطلاحی که هنوز در نزد آنسِلْمِ قدیس به معنای علمی جدید آن شناخته شده نبود، اما با اَبِلار اصطلاح theologia زبان لاتینی در تمایز آن با تفسیر کتاب مقدس و به عنوان کار برد عقل و جدل در تبیین داده‌های وحیانی رواج پیدا کرد.

پیش از اَبِلار، در حوزه‌های علمیهٔ مسیحی، مجموعه‌هایی از نوشته‌های پیشینیان تدریس می‌شد و از آن‌جا که آن مجموعه‌ها از فقراتی متنوع و متشتّت از رساله‌هایی فراهم آمده بودند که از اعتبار یکسانی برخوردار بودند، به تدریج، با کثرت مجموعه‌ها و رواج آن‌ها، موارد خلافی بیشتر و تعارض‌های میان آن فقرات آشکار شد و اَبِلار، با بهره‌گیری از روش جدالی خود، در رساله‌ای با عنوان *Sic et Non* ــ به معنای «آری و نه» ــ نخست، مباحث خلافی را به تفصیل توضیح داد و آنگاه به جمع میان آن‌ها پرداخت.[۲] پیش از انتشار کتاب اَبِلار، اهل دیانت عیسوی، کوشش‌هایی برای رفع مباحث خلافی کرده بودند، اما اهمیت رسالهٔ او در این بود که همهٔ مباحث الهیات مسیحی و حقوق شرعی کلیسا را مطرح و مسائل خلافی آن‌ها را رفع کرد. کاربرد روش جدالی در حقوق شرعی در میان فقهای کلیسا سابقه داشت، اما اقدام اَبِلار در قلمرو الهیات بی‌سابقه و بحث‌انگیز بود، زیرا تأکید بر جنبه‌های خلافی ــ حتیٰ برای جمع میان آرای خلافی ــ از دیدگاه اهل شریعت، امری پرمخاطره به شمار می‌آمد.[۳] کوشش اَبِلار ناظر بر جمع میان آرای حکمای الهی برای نیل به حقیقت ایمان مسیحی بود، اما او، برای رفع تعارض‌هایی که میان ظاهر کلمات و معانی و مدلول‌های آن‌ها وجود داشت، فلسفهٔ ارسطویی و بویژه منطق او را ضابطهٔ بحث دربارهٔ مسائل خلافی قرار داده بود. اَبِلار، با تدوین روشی جدید برای درک عقلانی ایمان، از روشی که توضیح مدلول کلمات کتاب مقدس را اساس فهم ظاهر آیات قرار

1. ibid. 2. Paré, et alii, op. cit. p. 284.
3. Paré, et alii, op. cit. p. 290.

می‌داد و در تفسیر کتاب مقدس از محدودهٔ حاشیه و تعلیقه بر برخی جزئیات فراتر نمی‌رفت ــ یعنی قرائت یا lectio آیاتی از کتاب مقدس یا pagina sacra ــ فاصله گرفت و با مطرح کردن پرسش از اشکالات کلامی مباحث اساسی ایمان عیسوی ــ یا quaestiones ــ بحث جدالی ــ یا disputatio ــ را به عنوان شیوهٔ تفسیر کتاب مقدس و توضیح ایمان پذیرفت[1] و توانست «الهیات عقلانی»، یعنی علمِ «ایمانی ــ ایمان‌ـنور و ایمان‌ـمرجعیت روحانی ــ را تأسیس کند که اصول عقلانی را به کار می‌گیرد.[2] از زمان پدران کلیسا تا سدهٔ یازدهم، در علوم دینی مسیحی، اصطلاح theologia تنها در مورد ادیان غیر الهی و برای ردّ دیدگاه‌های نویسندگان دورهٔ جاهلی به کار می‌رفت و حتیٰ آنسلم قدیس، در پایان همان سده، به‌رغم تأکیدی که بر «درک عقلانی ایمان» داشت، و نویسندگان دیگری در نخستین دههٔ سدهٔ دوازدهم، برای بیان «علم ایمان» از اصطلاحات رایج پدران کلیسا و حکمای الهی و بویژه doctrina sacra سود می‌جستند. در نیمهٔ نخست دههٔ سوم همان سده، اَبِلار «جدل را در میدان علم قدسانی سامان داد» و «قرائت کتاب مقدس به تأملی عقلانی دربارهٔ موضوع وحی» تبدیل شد.[3]

پیش از آن‌که به تدوین و بسط الهیات به مثابه علم در سدهٔ سیزدهم اشاره کنیم، این نکته را باید به اجمال یادآور شویم که از نظر تاریخ اندیشه در اروپا سدهٔ دوازدهم، دوره‌ای بسیار پراهمیت بود. در واقع، در دوره‌ای که با واپسین دهه‌های سدهٔ یازدهم آغاز شد و تا پایان سدهٔ دوازدهم ادامه پیدا کرد، نخست، با انتقال نوشته‌های فیلسوفان دورهٔ اسلامی و آن‌گاه، با ترجمهٔ نوشته‌های ارسطو، اروپای غربی به یکی از کانون‌های دگرگونی فرهنگی تبدیل شد. اروپای غربی، در مقایسه با امپراتوری رُم شرقی که یونانیْ‌زبان بود و به بخش عمده‌ای از میراث یونانی دسترسی داشت، لاتینیْ‌زبان و از نظر فلسفی فقیر بود و همین امر موجب شد که در بخش شرقی دنیای مسیحی به میراث فیلسوفان دورهٔ اسلامی توجهی نشود، اما فقر فلسفی اروپای غربی توجه اهل نظر را به میراثی جلب کرد

1. Paré, et alii, op. cit. p. 294-5. 2. Paré, et alii, op. cit. p. 297.
3. Paré, et alii, op. cit. p. 308-9.

که طی بیش از سه سده در تمدن اسلامی فراهم آمده بود. در آغاز، آثار ابن سینا و ابن رشد، و آنگاه، نوشته‌هایی از ارسطو به زبان لاتینی ترجمه شد و در اختیار متألهین مسیحی قرار گرفت و در واقع، زمانی که دورهٔ شکوفایی مدرسه‌های بغداد و قُرطبه به پایان می‌رسید، فلسفه از شرق به غرب انتقال پیدا کرد و حوزهٔ علمیهٔ پاریس به یکی از مهم‌ترین کانون‌های تأملات نظری تبدیل شد.[1] یکی از نویسندگان تاریخ فلسفهٔ سده‌های میانه گفته است که فلسفهٔ غربی از فقدان فلسفه زاده شد، و آگاهی از همین فقر در میان متألهین مسیحی موجب شد بسط فلسفه رشدی شتابان پیدا کند. روند این «تاریخ که با تأخیر آغاز شده بود، پیوسته، شتاب بیشتری می‌یافت».[2] تاریخ‌نویسان اندیشه، دستاوردهای نوزایش سدهٔ دوازدهم را از دیدگاه‌های گوناگونی مورد بررسی قرار داده و برخی بر آن‌اند که نوزایش سدهٔ دوازدهم، در واقع، از دو نوزایش فراهم آمده است، زیرا پیش از انتقال میراث فیلسوفان دورهٔ اسلامی و یونانی، در دنیای مسیحی لاتینی‌زبان نخستین نوزایش تکوین پیدا کرد که خاستگاهی درونی داشت. مسیحیتِ لاتینی‌زبان که میراث‌خوار زبان و فنون رُمی بود، تا نیمهٔ دوم سدهٔ دوازدهم، در محدودهٔ میراث رُمی باقی ماند و با اقتدای به فرهنگ رُمی دستور زبان، جدل، خطابه و دیگر فنون ادبی را بسط داد و همین بسط دانش‌های زبانی هم‌چون مقدمه‌ای بر انتقال میراث فیلسوفان دورهٔ اسلامی و یونانی بود. خاستگاه جدالی که میان هواداران طریقةالمتأخرین و مخالفان آنان در پایان سدهٔ چهاردهم درگرفت، دو جریان فکری ــ یا دو وجه نوزایش ــ نوزایش سدهٔ دوازدهم بود؛ از سویی، جریانی از اندیشهٔ مسیحی از برنار قدیس تا مارتین لوتر بر معنویت عرفانی اُگوستینی تکیه داشت و خود را میراث‌خوار فلسفهٔ یونانی نمی‌دانست و از سوی دیگر، حکمت مدرسی که بویژه در سدهٔ سیزدهم صورت کامل خود را پیدا کرد، بر شالودهٔ دستگاه مفاهیم فلسفهٔ یونانی استوار بود.[3] با توجه به این مقدمات، اِتیِین ژیلسون، در کتاب فلسفه در سده‌های میانه، سدهٔ دوازدهم را

1. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, p. 308-9.

2. de Libera, op. cit. p. 310. 3. de Libera, op. cit. p. 312.

«زمینه‌ساز عصری جدید در تاریخ اندیشهٔ مسیحی» خوانده و آن را سده‌ای پراهمیت برای «شکوفایی مغرب‌زمین» و «بسط فرهنگ پدران کلیسای لاتینی‌زبان» دانسته است.[1] در پایان سدهٔ دوازدهم، حوزهٔ علمیهٔ پاریس ــ «این دژ ایمان عیسوی» ــ و مدارس آن، که الهیات و جدل در آن‌ها تدریس می‌شد، به یکی از کانون‌های عمدهٔ الهیات مسیحی تبدیل شد، شهرتی جهانی یافت و طلاب بسیاری از همهٔ کشورهای اروپایی برای تحصیل رنج سفر بر آن شهر را به خود هموار می‌کردند. متألهینی مانند اَبلار، آنسِلم و برنار قدیس طرح‌هایی در الهیات مسیحی درافکندند که مقدمات تدوین «هیأت تألیفی» تُماس قدیس در سدهٔ سیزدهم را فراهم کرد. ژیلسون، در مقام مقایسه با سدهٔ سیزدهم، گفته است که نظر به اومانیسمی که بر آن حاکم بود، روح سدهٔ دوازدهم به سده‌های پانزدهم و شانزدهم نزدیک‌تر از سده‌ای بود که به دنبال آن آمد. نوشته‌های متألهینی مانند جان اهل سالیسبوری، شاگرد برنار قدیس، سرشار از اندیشهٔ اومانیستی بود و همهٔ نویسندگان دیگر زمان او، بیشتر از معاصران تُماس قدیس، توجه ویژه‌ای «به زیبایی‌های تمدن یونانی- رُمی» و ادب و فرهنگ باستان داشتند.[2] در سدهٔ سیزدهم، توجه به ظرافت‌های ادبی و ذوق هنری که زمینهٔ نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم را فراهم می‌کرد، کاهش یافت و سایهٔ بلند و سنگین بحث‌های فلسفی و کلامی بر روی آن‌ها گسترده شد. به این اعتبار، چنان‌که ژیلسون، به درستی، یادآور شده است، «سدهٔ سیزدهم، به نوعی، بیشتر از سدهٔ دوازدهم، به طور متعارف، به سده‌های میانه تعلق داشت و با تصور سنتی و عامیانه‌ای که بر حسب معمول از سده‌های میانه در ذهن‌ها وجود دارد، سازگارتر بود».[3] با این همه، سدهٔ سیزدهم، که ژیلسون آن را «سدهٔ تُماس قدیس» نامیده است،[4] در ادامهٔ نوزایش سدهٔ دوازدهم، سده‌ای پراهمیت در تاریخ اندیشهٔ مسیحی بود و در همین سده شالودهٔ نظری الهیات مسیحی فراهم آمد و تُماس

1. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 337.
2. Gilson, op. cit. p. 338-9.
3. Gilson, op. cit. p. 342.
4. Gilson, op. cit. p. 590.

قدیس توانست الهیات مسیحی را به مثابه علم تأسیس کند.

به اجمال می‌توان گفت که الهیات مسیحی، در فاصلهٔ سدهٔ دوازدهم تا سیزدهم، از «علم جدال اَحسن» ــ که مبتنی بر کاربرد جدل در دفاع از مبانی دیانت بود ــ به الهیات به مثابه علم تبدیل شد، اما چنان‌که راهب فرانسوی شُنوُ توضیح داده است، این گذار از جدل به علم، صِرف تحولی پیوسته نبود، زیرا جدل جز ابزاری بی‌اهمیت در خدمت بحث الفاظ و تنقیح مفاهیم نبود، در حالی‌که الهیات، به گفتهٔ نویسنده‌ای که این مطالب را از تحقیق او نقل می‌کنیم، مندرج در تحت «فلسفهٔ روح» بود.[۱] در میان عواملی که زمینهٔ این گذار از جدال احسن به الهیات به مثابه علم را فراهم آورد، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. پیش از این به ترجمهٔ نوشته‌های ارسطو دربارهٔ اخلاق، مابعدالطبیعه و علم‌النفس، به عنوان نخستین عامل، اشاره کرده‌ایم؛ به مناسبت بحث از تأسیس الهیات و به عنوان پی‌آمد عامل نخستین، باید بیفزاییم که به دنبال ورود نوشته‌های ارسطو، دگرگونی‌هایی در نهادها و برنامه‌های حوزه‌های علمیه پدیدار شد و نهادهای علمی مستقلی درکنار حوزه‌های رسمی به وجود آمد که در آن‌ها نوشته‌های ارسطویی تدریس می‌شد. عامل دیگر، دگرگونی در شیوه‌های تدریس بود که در جریان آن، طرح پرسش از اشکالات کلامی یا quaestiones جانشین تفسیر ظاهری نصّ کتاب مقدس یا pagina sacra شد.[۲] به عنوان مثال، پیش از آن‌که ایمان به عنوان موضوع الهیات به مثابه علم و درک عقلانی ایمان قرار گیرد، موضوع بحث‌های کلامی پدران کلیسا و متألهین مسیحی نصّ کتاب مقدس برای توضیح معنای آن با استفاده از امکانات صرف و نحو و جدل بود. به عنوان مثال، نویسندگان لطف الهی را با توجه به مباحث لغوی و بحث الفاظ توضیح می‌دادند و می‌گفتند که «لطف ــ یا gratia ــ آن است که به لطف ــ gratis ــ اعطاء می‌شود»، اما این توضیح لغوی ماهیت لطف را تبیین نمی‌کرد. از زمانی که مفهوم ارسطویی «طبیعت» از مجرای ترجمهٔ نوشته‌های معلم اول در تقابل با مفهوم «لطف» مسیحی قرار گرفت، لطف به عنوان مفهومی وجودشناختی و در

1. *TS*, p. 18. 2. *TS*, p. 23.

پیوند با نظام مبدأ و معاد مطرح شد که در اصطلاح اهل مدرسه doctrina sacra خوانده می‌شد و نوعی از «حکمت متعالیه» در تنقیح مناط مفاهیم برای تدوین نظامی عقلانی از داده‌های ایمان بود.[1] بدین سان، با بسط اسلوب طرح پرسش از مشکلات ظاهر نصّ یا آیه‌ای واحد و نیز مسائل خلافی میان آیات، مقدمات بحث از مشکلات مجموع آیات و تفسیر آیه‌ای با توجه به آیات دیگر فراهم آمد که مبین کوششی معرفت‌شناختی برای نیل به «ساختمانی اندامواره و عقلانی» بود.[2] با بسط اسلوب جدید تفسیر نصِّ کتاب مقدس که از آن به اسلوب quaestiones تعبیر می‌شد و التفاتی که به تدریج از بحث الفاظ و اشکالات لغوی نصوص آیات به مباحث نظری ورای نصوص پیدا شد، شیوه‌های نو بحث و استدلال جای صرف و نحو و جدل را گرفت. شُنوُ، در توضیح این جا به جایی در موضوع الهیات می‌نویسد که «اصطلاح نصِّ کتاب مقدس یا pagina sacra متروک شد، زیرا از آن پس، موضوع بحث، نصِّ کتاب مقدس ــ مگر به عنوان پشتوانهٔ بحث ــ نبود؛ همین جا واژهٔ theologia ظاهر شد که پیش از آن آبِلار جعل کرده بود، و با ورود "علم" ارسطویی، به لحاظ معرفت‌شناسی ــ حتیٰ زیر عنوان نه چندان روشن doctrina sacra ــ قوام پیدا می‌کند».[3]

دهه‌هایی پیش از آن‌که تُماس قدیس الهیات به مثابه علم را در حوزهٔ علمیهٔ پاریس تأسیس کند، بسیاری از اهل دیانت همان حوزه کاربرد دانش ارسطویی در تفسیر کتاب مقدس را بدعت تلقی می‌کردند، چنان‌که رئیس مدرسهٔ الهیات در پاریس در سومین دههٔ سدهٔ سیزدهم نوشت: «کسانی شیوه‌های بیان فیلسوفان را بسیار ارجمند می‌دانند و بدین سان خود را به فرزندان یونان، یعنی فیلسوفان، می‌فروشند»، اما در واپسین سال‌های نیمهٔ نخست همان سده، آلبرت کبیر، در پاسخ به آنان، نوشت: «برخی از جُهّال ... با هر وسیله‌ای با فلسفه به پیکار برخاسته‌اند و کسی را یارای مقابله با آنان نیست؛ اینان، مانند وحشیان، دشمن هر چیزی هستند که نمی‌دانند».[4] در آستانهٔ سال‌های ۱۲۴۰ میلادی بحث دربارهٔ امکان اثبات علْمیّت الهیات از عمده‌ترین مباحث مطرح در حوزه‌های علمیهٔ

---

1. *TS*, p. 21-2. 2. *TS*, p. 24. 3. *TS*, p. 25. 4. *TS*, p. 29.

دنیای مسیحی بود: این پرسش که «آیا دانش دیانت علم است؟» ـ به گفتهٔ یکی از متألهین معاصر تُماس: ?utram sacra doctrina sit scientia ـ آغاز دگرگونی‌های بزرگی در قلمرو الهیات مسیحی به شمار می‌آمد و تُماس قدیس در حوزهٔ علمیهٔ پاریس، بویژه با تدوین کلیات الهیات، به‌رغم پایداری بسیاری از اهل دیانت در برابر تفسیر ایمان عیسوی با عقل یونانی، طرحی از الهیات به مثابه علم عرضه کرد. دهه‌هایی پیش از تُماس قدیس، مناقشه دربارهٔ کاربرد علم ارسطویی، میان دو نسل از متألهین، در حوزه‌های علمیهٔ پاریس و اکسفورد ـ که نسل نخست از آنان antiqui و نسل پیش از تُماس moderni نامیده می‌شدند ـ تمایزی اساسی وارد کرد و در این تحول الهیات مسیحی، نخست، استدلال عقلی در خدمت دفاع از دیانت بود و برای بسط طرح پرسش از اشکالات کلامی ـ یا quaestiones ـ و تدوین برنامه‌های حوزوی به کار گرفته شد و بدین سان، اسلوب تفسیر ظاهری کتاب مقدس مورد بی‌التفاتی قرار گرفت. آنگاه، «مفهوم علم»، به عنوان پشتوانهٔ امکانات برهان عقلی، به گفتهٔ تُماس قدیس، «برای دفاع از ایمان و کشف حقیقت از خلال پرسش» از اشکالات، در نظام دانش وارد شد.[1] مفهوم دانش، اگرچه هنوز در تداول کلی و اُگوستینی آن، یعنی معرفت، به کار می‌رفت، اما به تدریج معنای گسترده‌تری یافت و برخی از متألهین آن را به یکسان به دانش «ناشی از الهام وحیانی الهی» یا per divinam inspirationem و «دانش به دست آمده از ابداع انسانی» اطلاق کردند، اما با توجه به اصول فلسفهٔ ارسطویی اطلاق دانش به الهیات خالی از اشکال نمی‌توانست باشد. دانش عقلی امری کسبی، اما علم ایمانی لَدُنّی است؛ آن حرکت از معلوم برای دست یافتن به مجهول با شیوه‌های برهانی و با توجه به اصول و مبادی برای رسیدن به نتایج است، در حالی‌که موضوع ایمان، به خلاف اصول بدیهی دانش عقلانی، در ذات آن ناشناخته است و ذهن انسان، به جای این‌که به آزادی آن اصول بدیهی را به عنوان مقدمهٔ استدلال قرار دهد، باید آن اصول را بپذیرد و از مبانی ایمان تبعیت کند. بدین سان، با ورود دانش ارسطویی به قلمرو علوم ایمانی و مباحث کلامی و بر

1. *TS*, p. 67.

پایهٔ اصول آن، تعارضی میان مبادی دانش کسبیِ برهانی ــ اصول بدیهی ــ و علم حضوریِ ایمانی ــ که متألهین مسیحی articuli fidei یا اصول ایمان می‌خواندند ــ پدیدار شد.[1] تأسیس الهیات به مثابه علم برهانی مستلزم تبیین اصول ایمانی با توجه به مبادی عقلانی و با اسلوب برهانی بود و در واقع با توضیح تعارض میان عقل و شرع، مقدمات تأسیس علم برهانی الهیات فراهم آمده بود.

تُماس قدیس، در کوشش خود برای حلِّ این تعارض، نخست، به این نکتهٔ اساسی التفات پیدا کرده بود که علم انسان به خداوند، به هر صورت، انسانی است که از شیوه‌های بحث استدلالی و برهانی نمی‌تواند فراتر رود و در صورتی که عقل در ذیل شرع و در پرتو ایمان و در خدمت آن قرار گیرد، از همهٔ امکانات خود در کاربرد اسلوب و روش‌های عقلانی بهره‌مند خواهد شد، زیرا ایمان نظم طبیعی عقل انسانی را ــ که مَهْبَط علم خداوند است ــ بر هم نمی‌زند، بلکه، بر عکس، «ایمان اسلوب‌های عقل را که گفتار عقلانی نمونهٔ بارز آن است، می‌پذیرد».[2] کاربرد اسلوب عقلانی در قلمرو ایمان که از آن به «بازسازی دانشی در قلمرو ایمان» تعبیر کرده‌اند، در واقع، به معنای تأسیس الهیات به مثابه علم بود، اما پرسشی که از دیدگاه علم ایمانی می‌توانست مطرح شود، این بود که آیا نور ایمانی که در غربت غربی عقل تابیده باشد، می‌تواند همان نور قدسانی ایمان در خلوص و کمال آن باشد؟ به تعبیر دیگر، پرسش این بود که ربطِ شرع به عقل و نور ایمان به اسلوب عقلانی از چه سنخی می‌تواند باشد؟ تا زمانی که این ربط توضیح داده نشده باشد، یعنی تا زمانی که ربط اصول ایمانی به مبادی عقلانی و سنخیّت میان آن دو روشن نشده باشد، مبانی علم الهیات استوار نخواهد شد. تا زمان تُماس قدیس، متألهین توضیح قابل قبولی برای این امر پیدا نکرده بودند، «زیرا آنان نمی‌توانستند جایگاه اصول بدیهی را ــ که علم از آن‌ها ناشی خواهد شد ــ در نظام ناروشن ایمان و نظریهٔ عیسوی ایمان توضیح دهند»، کاری که تُماس قدیس، بویژه در کلیات الهیات و با تدوین نظریهٔ «تبعیت

---

1. TS, p. 68-9. *2. TS, p. 70.*

دانش‌ها در طبقه‌بندی علوم، به انجام رساند.[1] ارسطو در طبقه‌بندی دانش‌ها، به اعتبار درجهٔ انتزاع موضوعات، سه مرتبه، یعنی ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه را تمیز داده بود. در نظریهٔ ارسطویی، تمایز علوم از تمایز «نور بیرونی» موضوعات آن‌ها ناشی می‌شد، در حالی‌که تُماس قدیس «نور درونی» ایمان یا عقل را نیز که در ذهن فاعل شناسایی قرار دارد و پرتوی بر موضوع می‌افکند، به آن افزود. به این اعتبار، ایمان حیثیتی برتر یا نوری از عقل است و آن مرتبه‌ای از حقیقت را در می‌یابد که عقل را به آن راه نیست و بدین سان، معرفت انسانی مجموعه‌ای از علوم را شامل خواهد شد که به اعتبار پیوستگی موضوعات آن‌ها دارای مراتب است. این پیوستگی موضوعات دانش‌ها ــ که در اصطلاح الهیات «تبعیّت» یا subalternation نامیده می‌شود ــ نظر به غایت، اصول و یا اصول و موضوع علوم سه وجه می‌تواند داشته باشد.

آن‌گاه که علمی فی‌نفسه مستقل در خدمت علمی دیگر باشد، به اعتبار غایت، علم «تابع» نامیده می‌شود، چنان‌که به عنوان مثال، دانش نظامی تابعی از سیاست و زبان‌شناسی در خدمت تفسیر نصّ است. این نوع «تبعیت» را از این‌رو مجازی خوانده‌اند که پیوستگی دانشی به دانش دیگر، تأثیری بر اصول دانش تابع ندارد، چنان‌که نحویان برای کشف قواعد علم خود نیازی به علم تفسیر ندارند. علم زمانی به اعتبار اصول تابع خوانده می‌شود که اصول خود را از علم «متبوع» گرفته باشد، اما علم زمانی به لحاظ موضوع و اصول تابع علم دیگر است که موضوع علم تابع امری عَرَضی بر موضوع علم متبوع بیفزاید، چنان‌که علم اصوات، که تابع علم حساب است، با ریاضیات موضوع واحدی ــ یعنی عدد ــ دارد با این فرق که موضوع علم اصوات عدد صداهاست. تُماس قدیس کوشش کرده است با توجه به نتایج کلیات این بحث نسبت عقل و ایمان در الهیات مسیحی را توضیح دهد. نور ایمان نیل به درک حقایق وحیانی را که عقلِ تنها نمی‌تواند به آن‌ها راه یابد، امکان‌پذیر می‌کند. از مجموعهٔ این دانش‌ها علمی به وجود خواهد آمد که «نور بیرونی» خود را دارد که همان وحی الهی است و

1. ibid.

اصول خود را از حقیقت ایمان اخذ می‌کند و «نور درونی» آن نیز نور عقلی است که ایمان آن را روشن کرده است. وانگهی، «نور درونیِ» عقلِ تنها همهٔ قلمرو شناخت طبیعی را روشن می‌کند و مطابق سه وجه دانشی که از ارسطو آوردیم، تشخّص پیدا خواهد کرد. در این نظام دانش‌ها مابعدالطبیعه دانش سامان‌بخش و برین خواهد بود که متکفّل دفاع از اصول دیگر دانش‌هاست و در حدِّ خود نوعی حکمت است.[1] در قلمرو الهیات نیز اصل «نور درونی» می‌تواند ماهیت مرتبهٔ الهیات و نسبت آن به دیگر شاخه‌های دانش را توضیح دهد. موضوع الهیات خداوند است، اما آیا موضوع الهیات طبیعی یا مابعدالطبیعه نیز خداوند است؟ تُماس قدیس در پاسخ این پرسش می‌گوید که موضوع الهیات خداوند به اعتبار الوهیت و به مثابه امری معلوم است، در حالی‌که مابعدالطبیعه خداوند را به اعتبار علّت اُولیٰ و به مثابه نتیجهٔ بحث فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهد. خداوند در بحث متألهین «اوّل» و در نزد فیلسوفان «آخر» است. متألهین مخلوقات را نیز در ربط آن‌ها به خداوند مورد بررسی قرار می‌دهند و پرتوی از نور الهیات بر آن‌ها می‌افکنند، در حالی‌که فیلسوف و عالم دربارهٔ مخلوقات به اعتبار خود آن‌ها تأمل می‌کنند. هر علمی تنها وجهی از واقعیت را از دیدگاه عقل مورد بررسی قرار می‌دهد، اما الهیات نسبت متفاوتی با موضوع خود و دانش‌های دیگر دارد، زیرا چنان‌که تُماس قدیس می‌گوید :

> الهیات می‌تواند اموری را از دیگر شاخه‌های حکمت وام بگیرد، البته، نه از این حیث که نیازی به آن‌ها دارد، بلکه تنها به اعتبار این‌که بتواند بر ایضاح موضوعی که الهیات دربارهٔ آن بحث می‌کند، بیفزاید. در واقع، الهیات اصول خود را نه از دیگر دانش‌ها بلکه به طور بلاواسطه از طریق وحی خداوند دریافت می‌کند ... الهیات، از

---

۱. اصطلاح «علم برین» را ابن سینا برای مابعدالطبیعه آورده است. او می‌نویسد : «علم نظری سه گونه است : یکی را علم برین خوانند، و علم پیشین، و علم آن‌چه سپسِ طبیعت است خوانند؛ و یکی را علم میانگین و علم فرهنگ و ریاضت خوانند، و علم تعلیمی خوانند؛ و یکی را علم طبیعی و علم زیرین خوانند.» ابوعلی سینا، دانشنامهٔ علایی، «الهیات»، به کوشش محمد معین، تهران، انجمن آثار ملی ۱۳۳۱، ص. ۳.

> دیگر دانش‌ها به عنوان دانشی فروتر، هم‌چون خادمی، سود می‌جوید، هم‌چنان‌که معمار زیردستان خود و حکومت سپاهیان را به خدمت می‌گیرد.[1]

الهیات دانش برتر است و بر همهٔ دانش‌ها اِشراف دارد، اما این «تبعیت» دانش‌ها از الهیات موجب کاهش اعتبار آن‌ها نیست، زیرا منظور از تبعیت ربط موضوعات علوم به موضوع الهیات است. الهیات، پیش از آنکه نتایج دیگر علوم را بپذیرد، با توجه به مبانی وحی، دربارهٔ آن‌ها حکمی صادر می‌کند و چنان‌که تُماس قدیس می‌گوید: «وظیفهٔ الهیات تنقیح اصول دیگر علوم نیست، بلکه الهیات تنها دربارهٔ آن‌ها حکم صادر می‌کند. در واقع، آن‌چه در علوم دیگر تعارضی با حقیقتی که علم برین تعلیم می‌دهد، داشته باشد، باید به عنوان امری نادرست طرد شود».[2] حکیم الهی، نخست، به حقایق الهی «ایمان می‌آورد»، اما علم او ــ که متبوع همهٔ دانش‌های دیگر است ــ تابعی از علم الهی یا علم کسانی است که به لقاءالله رسیده‌اند،[3] حقایقی را از آنان کسب می‌کند و آن‌ها را به عنوان اصول موضوعهٔ الهیات می‌پذیرد.[4] بدین سان، «اصول ایمان» که از علم الهی ــ «علم متبوع» ــ گرفته شده است، در الهیات به عنوان اصول موضوعه پذیرفته می‌شود و حکیم الهی آن اصول را با توجه به مبانی نظری دانش ارسطویی و اصول عقلانی آن مورد بحث قرار می‌دهد تا الهیات به مثابه علم ــ «علم تابع» ــ را تدوین کند. اصل در این تدوین الهیات به مثابه علم، با توجه به نظریهٔ تُماس قدیس دربارهٔ «تبعیّت»، سنخیّت یا وحدت ساختار موضوعات علوم است، به گونه‌ای که اصول ایمان، به عنوان حقیقت اُولیٰ از علم خداوند ناشی می‌شود، اما با نتایجی که با امکانات عقل انسانی در الهیات گرفته می‌شود، از سنخ واحدی است. تُماس قدیس در بحث از ربط علم وحیانی الهی و دانش عقلانی انسانی، با تکیه بر نظریهٔ تبعیت دانش‌ها نشان داد که سنخیتی میان نور الهی ایمان و دانش برهانی حکیم الهی وجود دارد. شُنو در مقام تقریر نظریهٔ تُماس قدیس مبنی بر

---

1. *ST*, I, q. 1, a 5.
2. *ST*, I, q. 1, a 6.
3. *ST*, I, q. 1, a. 2.
4. *TS*, p. 72.

این‌که علم برهانی حکیم الهی که از مجرای تأمل نظری و عقلانی به دست می‌آید، مرتبهٔ ضعیف علم الهی و گام نخست در راه رسیدن به علمِ مُنْغَمرین در لقاءالله یا scientia Dei et beatorum است، می‌نویسد که «بدین سان، طرح کلی ساختار علم، به عنوان چارچوبی برای تحلیل بسط ایمان به مثابه درک عقلانی ایمان (intellectus fidei) عرضه شده است.»[1] تبعیّت دانشی از دانش برتر، چنان‌که گفته شد، مانع از آن نیست که دانشِ تابع نسبت به دانش متبوع استقلال خود را حفظ کند، یعنی این‌که «اگرچه دو دانشِ تابع و متبوع به یکدیگر پیوسته‌اند، اما به لحاظ روش و موضوع، نسبت آن دو خارجی است». تبعیت الهیات از علم الهی از سنخ دیگری است، زیرا اگرچه الهیات تابع علم الهی است، اما سنخیت آن‌ها از تبعیت موضوع ناشی نمی‌شود، بلکه «حکیم الهی تنها اصول خود را از علم الهی می‌گیرد ــ که همان ایمان است ــ اما موضوع الهیات "خارج" از موضوع علم الهی نیست». بدین سان، الهیات، به خلاف استقلالی که دیگر دانش‌ها نسبت به یکدیگر دارند، اگرچه دستگاه مفهومی و شیوه‌های استدلال خاص خود را دارد، اما این شیوهٔ استدلال و این نظم عقلانی «ذهن را به سوی موضوع دیگری در حاشیهٔ علم الهی سوق نخواهد داد».[2]

تُماس قدیس، در نیمهٔ دوم سدهٔ سیزدهم، بویژه با تدوین کلیات الهیات و تأسیس الهیات به مثابه علم برهانی، در دوره‌ای حساس از تاریخ اروپا در سده‌های میانه، معرفت‌شناسی ارسطویی را در قلمرو علوم دینی وارد کرد و با جمع میان عقل و وحی علوم دینی را در آن‌چه تاریخ نویسان synthèse thomiste یا «هیأت تألیفی» تُماس قدیس خوانده‌اند، به گونه‌ای احیاء کرد که برخی از نویسندگان اقدام او را با «نوزایش» سدهٔ دوازدهم مقایسه کرده و این بازگشت به روح تعلیمات انجیل یا évangélisme را همچون جنبشی دانسته‌اند که آن نوزایش را به کمال رساند.[3] این «نوزایش مسیحی» صِرف بازگشت به منابع فرهنگ دورهٔ باستان نمی‌توانست باشد، زیرا این احیای فرهنگی نیازمند «روحی» بود تا در کالبد نوشته‌های قدما دمیده شود و نوزایش راستین که در واقع، تولدی دیگر

1. *TS*, p. 74. 2. *TS*, p. 80-1. 3. *TS*, p. 102.

بود، جز با دمیده شدن این روح در آن کالبد ممکن نمی‌شد. شُنو، در بیان نسبت فلسفهٔ ارسطویی به الهیات مسیحی، و شیوه‌ای که تُماس قدیس و دیگر متألهین سدهٔ سیزدهم در تفسیر نوشته‌های فیلسوفان یونانی به کار بردند، آن را با نسبت «لطف» به طبیعت سنجیده و نوشته است که هم‌چنان‌که لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، تفسیر الهیاتی «بی‌آنکه به ساختار اصلی فلسفهٔ یونانی آسیبی وارد کند»، حیاتی دوباره به آن بخشید، زیرا «در مسیحیت سدهٔ سیزدهم، نوزایش در متن بازگشت به روح تعالیم انجیل امکان‌پذیر شده است».[1] «اگر نوزایش مستلزم تقلید از دورهٔ باستان و احیای آن باشد ... این بیداری روح، به عنوان پی‌آمد نوزایش، حاصل آن جوش و خروش اجتماعی، ادبی، فلسفی و دینی است که با پایان سدهٔ دوازدهم نسل‌هایی را به حرکت درآورده بود».[2] شُنو، در الهیات به مثابه علم در سدهٔ سیزدهم، به درستی، یادآور شده است که «بازگشت به روح تعالیم انجیل و نه تقلید از دورهٔ باستان یا بهره جستن از فیلسوفان بر نوزایش مسیحی حاکم بود»،[3] و به گفتهٔ هم‌او، این «سرمایهٔ جاودانی مکتب تُماس قدیس»، «یگانه نوزایشی بود که مسیحیت توانست با موفقیت به انجام رساند».[4]

بدیهی است که اشارات ما به سیر تکوینی الهیات مسیحی در نهایت اجمال است، اما این مقدمات را از این حیث می‌آوریم که دریافت نوآیین از الهیات مسیحی از نتایج بحثِ دربارهٔ نسبت قدما به متأخرین و اختلاف دیدگاه آنان بود که سده‌هایی پیش از تدوین الهیات مسیحی آغاز شده بود. از پژوهش‌های جدید در تاریخ الهیات و اندیشهٔ جدید چنین برمی‌آید که بحث دربارهٔ نسبت قدما به متأخرین در تاریخ اروپا دو مرحلهٔ عمده و تعیین‌کننده، سده‌های پنجم و ششم و سدهٔ دوازدهم، را پشت سر گذارده است.[5] قدیم‌ترین اشاره‌هایی را که به دریافتی اجمالی از نسبت میان قدما و متأخران و کاربرد اصطلاح modernus و نیز مفاهیم دیگری که به مضمون زمان دلالت می‌کنند، مانند novus و نقیض آن antiquitas شده است، در نوشته‌های گِلاسیِیوس، حکیم الهی سدهٔ پنجم و پاپ، می‌توان

---

1. *TS*, p. 103. 2. *TS*, p. 104. 3. *TS*, p. 106. 4. *TS*, p. 108.

5. Walter Freund, *Modernus und die andere Zeitbegriffe des Mittelalter*, S. 2.

پیدا کرد.[۱] چنان‌که والتر فروینِد با بررسی فقراتی از نوشتهٔ گِلاسیْیوس توضیح داده است، در این نوشته‌ها تمایزی اساسی میان زمان گِلاسیْیوس و پدران پیشین کلیسا وجود دارد، اما به هر حال، مدلول اصطلاح novus ـ که افزون بر جنبهٔ زمانی ارزشی نیز هست ـ منفی و همراه با «بدعت» است و اموری که از نظر زمانی به عصر ما تعلق دارند، ضرورتی ندارد که «جدید» بوده باشد.[۲] اصطلاح modernus به خلاف novus فاقد جنبهٔ ارزشی، دارای معنایی زمانی و ناظر بر امر حادثی است که در گذشتهٔ نزدیک اتفاق افتاده است. بدین سان، به نظر نمی‌رسد که اصطلاح modernus پیوندی با مضمونی ارزشی یا عاطفی داشته باشد.[۳] کاسْسیودوروس مفهوم دورهٔ قدیم یا antiquitas را به عنوان نقیض و در تمایز با زمان حال به کار گرفت. جالب توجه است که مفهوم عهد باستان از دیدگاه کاسسیودوروس، به خلاف نویسندگان پیش از او، نقیض مفهوم «دورهٔ مسیحی» و دورهٔ پدران پیشین کلیسا نبود، بلکه در نظر او، دورهٔ باستان به معنای دقیق این اصطلاح، فرهنگ و تمدن رُمی و اساسی‌ترین وظیفهٔ زمان حال تجدید عهد باستان بود.[۴] مفهوم دورهٔ قدیم یا antiquitas برای بیان زمان گذشته به کار می‌رفت و بنابراین، دارای مضمونی زمانی و ارزشی بود. دو مفهوم دیگری که کاسسیودوروس در تمایز با مفهوم عهد باستان به کار برده است، عبارت‌اند از

---

1. Freund, op. cit. S. 8 sq.

واژهٔ لاتینی modernus در کاربرد آغازین آن، به سه معنای «امر معاصر» با گوینده یا نویسنده به عنوان نقیض «امر سابق»، «نو» در تعارض با «کهنه» و «گذرا» در مقابل «ابدی» آمده است.
H.-U. Gumbrecht, «Modern, Modernität, Moderne», *GG*, Bd. IV, sv. S. 96.

نیازی به گفتن نیست که بحثی که خلاصهٔ آن را این‌جا می‌آوریم، در تاریخ اندیشه در ایران سابقه‌ای ندارد، اصطلاح modernity را به «تجدّد» ترجمه می‌کنیم. مشکل این اصطلاح نیز مانند بسیاری از اصطلاحات دیگر اندیشهٔ جدید، مشکل معادل فارسی آن نیست، بلکه مشکل نفهمیدن مضمون و سابقهٔ آن بحث است. این‌جا نیز بحث در اندیشه را نمی‌توان به جعل معادلی برای برخی مفاهیم فروکاست، بلکه باید از مجرای بحثِ در مبانی نظری اندیشهٔ تجدّد و ایضاح مضمون مفاهیم، واژه‌ها را به محکِ مضمون مفاهیم زد. بحث تاریخی در تحول مفاهیم نشان می‌دهد که ابهام مفاهیم، در آغاز، امری ضروری است و بنابراین، نباید تصور کرد که در تاریخ اندیشه می‌توان «یک‌شبه، رهِ صد ساله» رفت.

2. Freund, op. cit. S. 15. 3. Freund, op. cit. S. 16. 4. Freund, op. cit. S. 28.

«زمانهٔ ما» (nostra tempora) به معنای زمانهٔ فرمانروای حاضر ــ یا «عصر ما» (nostra saecula) به معنای عام زمان حاضر ــ و مفهوم اساسی‌تر متأخران یا moderni که باید از فضایل و هنرهای قدما تقلید کنند.[1]

والتر هارتمن، با تحلیل فقراتی از نویسندگان سدهٔ یازدهم، بر آن است که در نوشته‌های آنان، اصطلاح modernus به ندرت به کار رفته و معنای آن در نزد نویسندگان متفاوت نیز یکسان نبوده است : مفهوم modernus تنها به معنای معاصران نیست، بلکه برشی در زمانِ قدما و مبین پدران کلیسا و نیز دورهٔ جاهلی است و به این اعتبار، بخشی از صبغهٔ منفی خود را از دست داده است.[2] همان پژوهنده دربارهٔ سدهٔ یازدهم بر آن است که اصطلاح modernus ــ مانند پیش از آن ــ مبین دریافتی از زمان و در تعارض با زمان پدران پیشین کلیسا به کار می‌رفته است. وانگهی، برخی نویسندگان، میان معاصران، که می‌توانند moderni خوانده شوند، و کسانی که از روش پدران کلیسا تبعیت می‌کردند، قائل به تمیز بودند.[3] در سدهٔ یازدهم، مراد از modernitas دوره‌ای بود که آموزش‌های پدران کلیسا به فراموشی سپرده بود، اما این دیدگاه منفی نسبت به زمان حال، در سده‌های میانهٔ متأخر، بویژه در قلمرو تحول اندیشه که از آن به «نوزایش سدهٔ دوازدهم» تعبیر شده است، در دریافتی نوآیین از تجربهٔ تاریخی کم رنگ‌تر شد. در سده‌های یازدهم و دوازدهم، این نقطهٔ آغاز «زمان چرخش»، روند دگرگونی‌ها «شتاب» بیشتری پیدا کرد و دگرگونی‌ها ژرف‌تر شد تا جایی که سدهٔ دوازدهم میلادی در اروپا را «زادروز تجّدد» نامیده‌اند.[4] از نخستین فقره‌های مهم بازمانده از نوشته‌های متألهین مسیحی که در آن نشانه‌ای از آگاهی از تمایز میان قدما را می‌توان آشکارا دید، عبارتی از برنار قدیس در سدهٔ دوازدهم میلادی است. تمثیلی که از برنار قدیس، تولیت آستان کلیسای جامع شارْتْر و معاصر اَبِلار، در

1. Freund, op. cit. S. 31-2.
2. Walter Hartman, «Modernus und antiquus», *Antiqui und Moderni*, S. 23.
3. Hartman, op. cit. S. 28.
4. Gunther Wolf, «Das 12. Jahrhundert als Geburtsstunde der Moderne ...», *Antiqui und Moderni*, S 81.

این باره نقل شده، بسیار جالب توجه است. عبارت برنار را یکی از نویسندگان در بحث از جدالی که میان برخی از نحویان دربارهٔ مرجعیت نحویان متقدم درگرفته بود و تأکید یکی از نحویان متأخر بر این‌که برخی حتیٰ اشتباه‌های طریقهٔ متقدمان را نیز تکرار می‌کنند، می‌آورد. راوی با اشاره‌ای به بحث اخیر می‌نویسد که این نحوی

> به حق گفته است که متأخران از متقدمان هوشمندترند و نه فرزانه‌تر. متقدمان تنها نوشته‌هایی را در اختیار داشتند که خود به رشته تحریر کشیده بودند، در حالی‌که ما همهٔ نوشته‌های آنان و افزون بر آن، همهٔ آن‌چه در زمان ما نوشته شده، در دست داریم. بدین سان، ما بیشتر از آنان می‌دانیم، اما فرزانه‌تر از آنان نیستیم. در واقع، برای دست یافتن به هر امر بدیعی به فرزانگی بیشتری نیاز داریم تا برای تدوین آن‌چه پیش از این کشف شده است. از این‌رو، هم‌چون کوته‌مردی هستیم که بر روی شانه‌های غولی نشسته است. این کوته‌مرد دورتر از آن‌چه غول می‌بیند، می‌تواند ببیند، اما نه به اعتبار قد خود، بلکه به لطف غولی که او را به دوش کشیده است. حال ما نیز جز این نیست: ما در مقایسه با متقدمان چیزهای بیشتری می‌بینیم، زیرا نوشته‌های کم‌ارزش ما بر آثار سترگ آنان افزوده می‌شود.[1]

تاکنون نوشته‌ای که برنار قدیس این تمثیل را در آن آورده،[2] به دست نیامده است و این عبارت را نخست یکی از شاگردان او به نام گیّوم (Guillaume de Conches) نقل کرده و دیگران نیز آن را با تفسیرهایی متفاوت آورده‌اند و در واقع، در

---

1. *in* E. Jeaneau, «Nains et géants», *Entretiens sur la renaissance du 12e siècle*.

۲. اندکی پس از برنار قدیس، یکی دیگر از متألهین سدهٔ دوازدهم، همین تعبیر را با تصریح بیشتری دربارهٔ مناقشه‌ای بر قدما به کار برد. پیِر دُ بْلوا می‌نویسد: «کوته‌مردمانی هستیم که بر شانهٔ غولان نشسته‌ایم؛ ما دورتر از آنان را می‌توانیم دید، و صورت اندیشهٔ آنان را که کهنسالی زندگی را از آن گرفته بود، به واسطهٔ نو بودن مضمون آن، طراوت دوباره می‌بخشیم.» شُنو، با نقل این فقره، یادآور شده است که این اشارهٔ آشکار ناظر بر «قانون سنت و پیشرفت در نزد حکمای الهی است».

Pierre de Blois *in* Chenu, *La théologie au douzième siècle*, p. 386.

سده‌های آتی، این عبارت و تفسیرهای گوناگون آن به یکی از پایه‌های بحثی تبدیل شد که میان هواداران سنت و مدافعان اندیشهٔ جدید درگرفت. اگر بخواهیم این عبارت را در متن تاریخی زمان نوشته شدن آن توضیح دهیم، تشخیص این نکته که آیا برنار قدیس خواسته است بر فرزانگی قدما تأکید کند یا بر کم‌ارزش بودن نوشته‌های متقدمان، روشن نیست. تردیدی نیست که به هر حال برنار نمی‌توانسته است به مناقشه‌ای جدی بر مبانی فرزانگی قدما برخیزد و به نظر می‌رسد که بیان او از این که بگوید: «نَحْنُ رجالٌ» فراتر نمی‌توانست برود. هم‌زمان با برنار قدیس، یکی دیگر از حکمای الهی با اشاره‌ای به کمبودهایی که به نظر او برخی از نوشته‌های پدران کلیسا دارد و در نقادی از کسانی که سخن پدران پیشین را حجت می‌دانند، می‌نویسد که

> پنهان نمی‌کنم که برخی به واسطهٔ احترام ظاهری به قدما و از ترس این‌که مبادا در برابر قدما صاحب ادعایی باشند، نمی‌خواهند نارسایی‌های نوشته‌های پدران را بپذیرند. در واقع، بدین سان، آنان تنبلی خود را پنهان می‌کنند و برای تن‌پروری خود عذر می‌آورند. آنان مجاهدهٔ دیگران را در تحقیق و کشف حقیقت به سخره می‌گیرند و آن را دیوانگی و خیره‌سری می‌شمارند، حال آن‌که خداوند آنان را به سخره خواهد گرفت و گرفتار عُجب و خودبینی خواهد کرد.[1]

این آگاهی از برخی از کمبودهای قدما و پدران کلیسا بویژه در سدهٔ دوازدهم در میان حکمای الهی مسیحی پیدا شد و اگرچه، در آغاز، مورد اعتراض هواداران سنت قرار گرفت و یا اعتنای چندانی به این گونه سخنان نشد، اما لاجرم، در سدهٔ دوازدهم و سیزدهم، جدالی بر سر هواداری از سنت ــ که متولیان آن هر گونه طرح پرسش از سنت و نوآوری در آن را بدعت می‌دانست ــ یا تذکر سنت برای نوآوری در آن درگرفت که با استوار شدن پایگاه هواداران روش اخیر راه سنتی نوآیین در الهیات مسیحی را هموار کرد و در ترکیب بدیع تُماس قدیس به بهترین وجهی تدوین شد. با آغاز سدهٔ سیزدهم، تحولی در کاربرد اصطلاحات «قدیم» و

1. Richard de Saint-Victor *in* Chenu, *La théologie au douzième siècle*, p. 386.

«جدید» پدید آمد و دو اصطلاح دقیق‌تر antiqui و moderni به عنوان «الگوی» زمانی به‌کار گرفته شد، هم‌چنان‌که روش مبتنی بر اصالت تسمیهٔ ویلیام اُکامی در الهیات جدید در تعارض آن با روش متقدمان یا via antiqui روش جدید یا via moderna خوانده شد.[۱] ویلیام اکامی با مشرب اصالت تسمیهٔ خود بحث دربارهٔ روش‌های الهیات مسیحی را در مسیر جدیدی هدایت کرد که از پی‌آمدهای آن، مباحثاتی بود که میان هواداران دو مشرب الهیات مسیحی درگرفت. در تاریخ‌های الهیات مسیحی این مباحثات را «جدال روش‌ها» یا Wegesstreit نامیده‌اند که در جریان آن، «طریقةالمتأخرین» ویلیام اکامی، به عنوان روشی در الهیات، در برابر «طریقةالمتقدمین» ظاهر شد، اما چنان‌که یکی از پژوهندگان تاریخ الهیات با بررسی اسناد رسمی کلیسا و حوزه‌های علمیهٔ اروپا نشان داده است، اصطلاح moderni پس از شورای کلیسا در شهر کُنْسْتانْتْس[۲] در اسناد کلیسا ظاهر شد و از آن پس نیز در نوشته‌های رسمی حوزه‌های علمیهٔ شهر کُلْن و لوْوَن به‌کار گرفته شد. البته، بدیهی است که بحث دربارهٔ دو روش الهیات، پیش از آن، در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۷۰ تا ۱۴۱۰ در میان متألهین درگرفته بود، اما با آشکار شدن رفض یکی از پیروان ویلیام اُکامی به نام جان ویْکْلیف، و بحث‌هایی که دیدگاه‌های او به دنبال داشت، اصطلاح moderni به طور گسترده‌تری به کار رفت و اصطلاح دقیق «طریقةالمتأخرین» یا via modernorum نخستین بار، به سال ۱۴۲۵، در یکی از اسناد حوزهٔ علمیهٔ کُلْن به‌کار گرفته شد.[۳]

مجادلات پدران کلیسا و حکمای الهی دربارهٔ نسبت میان قدما و متأخرین پی‌آمدهای نظری مهمی در الهیات مسیحی داشت که تدوین مفهوم نظری اروپا را می‌توان در شمار مهم‌ترین آن‌ها آورد. نویسندگان بسیاری ــ که ماکس وبر

---

1. H.-U. Gumbrecht, op. cit. S. 97-8; cf. W. Freund, op. cit., S. 113.

۲. این شوراکه یکی از مهم‌ترین نشست‌های تاریخ کلیساست، به سال ۱۴۱۴ میلادی در شهر کنستانتس ــ واقع در جنوب آلمان ــ برای پایان دادن به مناقشه‌های داخل کلیسا و انشعابی تشکیل شد که به دنبال اختلاف در انتخاب واحد پاپ ایجاد شده بود.

3. N.W. Gilbert, «Ockham, Wyclif and the via moderna», *Antiqui und Moderni*, p. 106-7.

پرآوازه‌ترین آن‌هاست ـ با بررسی تطبیقی تمدن‌ها از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی کوشیده‌اند پرتوی بر منطق تمایزی بیفکنند که در آغاز دوران جدید تقدیر اروپا را رقم زد. اگرچه ماکس وبر به عنوان جامعه‌شناس تاریخی در منطق این تمایز نظر می‌کرد، اما پرسشی که او طرح می‌کرد، اساسی‌تر از آن بود که بتوان با توجه به صِرف توضیح جامعه‌شناختی به آن پاسخ داد. وانگهی، این‌که ماکس وبر عامل دیانت و اصلاح دینی را در تحلیل خود وارد کرد، مبین این نکتهٔ اساسی است که در تبیین تمایز میان تمدن اروپایی و دیگر تمدن‌ها، خاستگاه‌های فکری و مبانی نظری، اهمیتی ویژه دارد و هر تحلیلی که به آن مبانی التفاتی نداشته باشد، از تبیین منطق آن تمایز ناتوان خواهد ماند. نسبت میان قدما و متأخرین، که ما پیشتر اشاره‌ای اجمالی به آن آوردیم، تنها موردی از همین وجوه تمایز و یکی از مبانی نظری مهم آن است. در دهه‌های اخیر، این مطلب نظر برخی از تاریخ‌نویسان اروپایی را جلب کرده است که به گفتهٔ ژاک لُ گُف، در هیچ یک از فرهنگ‌های غیر اروپایی، برای دو مفهوم «قدیم» و «جدید» معادلی نمی‌توان پیدا کرد.[1] تردیدی نیست که در سخن این تاریخ‌نویس فرانسوی که تأملی جدی در برخی از مفاهیم تاریخ‌نگاری کرده است، حقیقتی وجود دارد، اما برای این‌که بتوان ارزیابی او را در یک بررسی دقیق به کار گرفت، باید تخصیصی در عموم آن وارد کرد، زیرا نویسندگان غربی، به هر حال، از دیدگاه تمدن غربی در مواد تاریخ غیر اروپایی نظر می‌کنند و برای ما که از درون تمدن اسلامی در آن نظر می‌کنیم، و با توجه به مواد تاریخی این تمدن، لاجرم، فاصله‌ای با دستگاه مفاهیم اندیشهٔ اروپایی داریم، اعتبار کلی چنین احکامی نمی‌تواند مورد تردید قرار نگیرد.

ما در مخالفت با دیدگاه اجمالی ژاک لُ گُف، در جای دیگری گفته بودیم که ابن‌خلدون، در بحث دربارهٔ دوره‌های تحول کلام در تمدن اسلامی، دو مفهوم «قدما» و «متأخرین» را وارد کرده بود،[2] اما به دلایلی که در این‌جا نمی‌توان باز

---

1. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, p. 59 sq.

۲. ر.ک. به اثر دیگر نگارنده با عنوان ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، ص. ۹۷ و بعد.

کرد، این اشارهٔ ابن‌خلدون در اجمال آن باقی ماند و چنان بسطی نیافت که در الهیات مسیحی پیدا کرده بود. دو مفهوم «قدیم» و «جدید» و بسط آن دو، در الهیات مسیحی، از صرف پیوند دو مفهوم مبانی الهیات فراتر می‌رفت و پی‌آمدهای نظری بنیادینی برای دگرگونی‌های تمدن مسیحی- اروپایی داشت. یکی از پی‌آمدهای بنیادین مجادلات پدران کلیسا در نخستین سده‌های مسیحیت و حکمای الهی در سده‌های میانهٔ متأخر دربارهٔ نسبت قدما و متأخران طرح شدن بحث نسبت میان سنت و تجدید ـ یا «تجدّد»، به معنای تجدید نظر بنیادین در اصول و مبانی سنت ـ بود که برای نخستین بار در حوزهٔ مسیحیت و کشورهای اروپایی درگرفت. اگر از دورهٔ «نوزایش اسلام»[1] ـ که دوره‌ای مشکل و نیازمند پژوهشی جدّی است ـ صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که در حوزهٔ فرهنگی هیچ یک از ادیان چنین بحثی در نسبت میان سنت و تجدد درنگرفته بود. مفهوم سنت، به گونه‌ای که در الهیات مسیحی تدوین شد، در تمدن و فرهنگ اروپایی، مفهومی بنیادین بود و فهم دوره‌ای از تاریخ اندیشه در اروپا بدون لحاظ این مفهوم پیچیده امکان‌پذیر نیست. سنت در تداول نخستین آن در مسیحیت، به acta, dicta et passa Christi in carne ـ «قول، فعل و مصائب عیسیٰ مسیح در حیات ناسوتی» ـ اطلاق می‌شود که از طریق حواریان به مؤمنان فراداده شده است.[2] در مسیحیت نیز مانند دین‌های دیگر، نویسندگان انجیل‌های چهارگانه، هر یک به نوبهٔ خود، راز حیات ناسوتی عیسیٰ مسیح را به

۱. لازم به یادآوری است که کاربرد اصطلاح «نوزایش» دربارهٔ اسلام بسیار متأخر است و نخستین بار آدام متس سویسی، از شاگردان یاکوب بورکهارت، در کتابی با عنوان نوزایش اسلام این اصطلاح را به کار گرفت.

۲. واژهٔ رایج و قدیمی معادل اصطلاح tradition در زبان‌های لاتینی «سنت» است. سیداحمد فردید، با توجه به مصدر فعل لاتینی tradere به معنای انتقال دادن میراث ـ که با «فرادادن» فارسی معادل است ـ اصطلاح «فرادهش» را به عنوان معادلی برای tradition پیشنهاد کرده است که کاربرد آن در مواردی در زبان فارسی می‌تواند کارساز باشد. در بحث‌های اسلامی واژهٔ عربی‌تبار «سنت» تنها به صورت اسم به کار می‌رود، اما اسم tradition و مصدر لاتینی tradere در الهیات مسیحی دو اصطلاح اساسی‌اند و از آن‌جاکه واژهٔ سنت را در فارسی نمی‌توان صرف کرد، ناچار باید سه اصطلاح «فرادهش»، «سنت» و «فرادادن» را به عنوان معادل و مساوق یکدیگر به کار برد.

عنوان سنت نبوی فرادادهاند، و ایـن نکـته بـرای درک درست مسـیحیت دارای اهمیت است که سنت حواریانی در مسیحیت ـ یا دایرهٔ حواریانی که به دنبال دایرهٔ نبوت می‌آید ـ به صرف انتقال قول و فعل عیسیٰ مسیح منحصر نمی‌شود. مسیحیت، به خلاف دین‌هایی که در آن‌ها با بسته شدن دایرهٔ نبوت، انقطاعی در صدور فیض ایجاد می‌شود، دینی است که به سبب وجود روح‌القدس و «مددِ فیض» او که به دنبال عروج عیسیٰ مسیح بر حواریان فرود آمد و رمز بشارت را بر آنان آشکار کرد، «الهام وحیانی» در آن ادامه می‌یابد.[۱]

دیانت مسیحی، مانند جریان‌های اندیشهٔ باطنی که باب فیض در آن‌ها بسته نمی‌شود، از همان آغاز، دیانتی ناظر بر آینده است و مفهوم سنت نیز به ظاهرِ قول و فعلی که در گذشته اتفاق افتاده، دلالت نمی‌کند، بـلکه «الهـام وحـیانی» روح‌القدس رمز بشارت عیسیٰ مسیح را آشکار مـی‌کند. در الهـیات مسـیحی، روح‌القدس فاقد رسالت مستقل است؛ او بشارت عیسیٰ مسیح را بـا فـعلیت بخشیدن به معنای آن در وجدان هر مؤمن مسیحی به کمال می‌رساند و در واقع، شاهد قول و فعلی است که درگذشته یک بار اتفاق افتاده است. سنت، به معنای قول و فعل، از مجرای «الهام وحیانی» روح‌القدس و «مدد فیض» او در شهادت حواریان ادامه پیدا می‌کند که در الهیات مسیحی از آن به «سنت حواریانی» تعبیر شده است و بدین سان، مفهوم سنت گسـترش مـی‌یابد و مـضمون آن غـنای بیشتری پیدا می‌کند. ایْو کُنْگار درکتاب معتبر خود با عنوان سنت و سنت‌ها دربارهٔ دو وجه سنت حواریانی در عبارتی مجمل، اما بسیار دقیق می‌نویسد :

---

۱. منظور از دین‌های نوع نخست، دین‌هایی است که در آن‌ها دایرهٔ ولایت به دنبال دایرهٔ نبوت نمی‌آید. بی‌آنکه بخواهیم به قیاس مَعَ‌الفارِقی دست بزنیم، باید بگوییم که از این حیث، به توضیحی که در متن می‌آوریم، الهیات مسیحی نسبتی با اندیشهٔ بـاطنی شیعی مـی‌توانـد داشته باشد. وانگهی، نظام مفهومی برخی از جریان‌های اندیشهٔ باطنی، به عنوان مثال، اندیشهٔ فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، با برخی از جریان‌های الهیات مسیحی بیگانه نـبودند. جایگاه عیسیٰ مسیح در عرفان نظری محی‌الدین ابن‌عربی و نوعی مسیح‌شناسی که در ادب عرفانی ایرانی و اسلامی وجود دارد، در جای خود قابل تأمل است، اما با کمال تأسف ایـن دفتر جای بحث آن نیست. یادآور می‌شویم که اصطلاح «الهام وحیانی» را بـرای بـیان وضـع خاص «مدد فیض» روح‌القدس در الهیات مسیحی جعل کرده‌ایم.

> سنت حواریان ثبات و فعلیت است؛ تذکر واقعه‌های گذشته و کشف معنای آن‌ها؛ مطابقت با آن‌چه یک بار برای همیشه وضع شده و حضور پیوسته زنده و زایندهٔ آن‌چه یک بار بیشتر داده نشده است.[۱]

در الهیات مسیحی نیز دایرهٔ نبوت با پایان حیات ناسوتی عیسیٰ مسیح و با مرگ آخرین حواری بسته شده و بنابراین، سنت امانتی است که فراداده شده است، اما بسته شدن دایرهٔ نبوت در مسیحیت را نباید در معنای ظاهری و تشریعی آن فهمید. از نظر حکمای الهی مسیحی، دایرهٔ نبوت از این حیث بسته شده است که با آمدن عیسیٰ مسیح میثاق میان انسان و خداوند و بشارت رستگاری در وجود او کامل شده، اما مؤمن مسیحی این میثاق و بشارت را از مجرای شهادت حواریان می‌شناسد و قول و فعل، از طریق سنت حواریانی، به آنان فراداده شده است و نمی‌توان چیزی بر آن افزود، ولی این نکته در الهیات مسیحی خلاف‌آمد عادت است که قول و فعل، به عنوان حادثه‌ای تاریخی و مربوط به گذشته، میراثی پایان‌پذیر نیست. سنت، به عنوان میراث، سرچشمه‌ای پایان‌ناپذیر است و روح‌القدس، به مدد فیض مداوم، در جریان تاریخ، معنای آن را بر مؤمن آشکار و حقیقت ان را بر او منکشف خواهد کرد. با مرگ آخرین حواری، امانت و سنت حواریانی به کلیسا فراداده می‌شود و از آن پس، کلیسا وظیفهٔ کشف معنا و تأویل رمز بشارت را بر عهده خواهد گرفت.[۲]

اگرچه معادل یونانی اصطلاح سنت ــ paradosis در تداول حواریان ــ در کتاب مقدس به کار رفته است،[۳] اما بحث نظری دربارهٔ سنت، نخست، با پدران

---

1. Yves M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions : Essai historique*, I, p. 31.
2. Congar, op. cit. I, p. 33.

۳. بحث دربارهٔ سنت در کتاب مقدس تفصیلی دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. یادآور می‌شویم که اصطلاح paradidomi ۱۱۹ بار و paradosis ۱۳ بار در کتاب مقدس آمده است. به عنوان مثال، در آیه‌های ۵ تا ۸ از فصل هفتم از انجیل مرقس، از «سنت‌های پیشینیان» و «سنت‌های بشری» سخن رفته؛ در آیهٔ ۲۰ از فصل ششم نخستین نامهٔ پولس به تیموتاوس گفته شده که «ای تیموتاوس امانتی که به تو سپرده شده، حفظ کن!»؛ و در آیهٔ ۲ از فصل یازدهم نخستین نامهٔ پولس به قرنتیان نیز آمده است که «سنت‌ها را به گونه‌ای که من پیش شما به امانت گذاشته‌ام، حفظ کنید!». V. Steenblock, «Tradition», *HWP*, Bd. 10, s.v. col. 1316

کلیسا آغاز شد. نخستین پدران که در شمار تابعین حواریان ـ صحابهٔ عیسیٰ مسیح ـ بودند، بیشتر از آنکه مفهوم را به کار گیرند، به مصداق سنت توجه داشتند و در نوشته‌های آنان، فعل یونانی paradidónai معادل tradere لاتینی به معنای «طریقی است که از مجرای آن ظهور خداوند، غیب و تدبیر او برای رستگاری انسانی که در قلمرو ایمان پذیرفته شده، به او می‌رسد تا اصل رستگاری او باشد».[۱] در الهیات مسیحی، از همان آغاز، در مفهوم سنت سه عنصر ـ امانتِ فراداده شده، مرجع تعلیم و نَفْسِ عملِ انتقال ـ را می‌توان تمیز داد، مفهوم پیچیده‌ای که سه مفهوم اساسی کتاب مقدس، فرادهش ـ یعنی سنتی که کلیسا از حواریان دریافت کرده است ـ و کلیسا را شامل می‌شود.[۲] در این مفهوم پیچیدهٔ سنت، کتاب مقدس، به عنوان امانت کلام الهی، و کلیسا،[۳] به عنوان امانتدار معنای وحی و مرجع زندهٔ تعلیم آن، در پیوندی ناگسستنی فهمیده شده است، زیرا کلیسای حواریانی، به عنوان امانتدار سنت حواریان، هم‌چون میقات کتاب و سنت است. مددِ فیضِ عامِ روح‌القدس، چنان‌که پیش از این به حواریان فرود آمده بود، کلیسا را نیز شامل می‌شود و آن را به مرجع زندهٔ تعلیم تبدیل می‌کند. کلیسا و کتاب، عین و مُساوقِ یکدیگرند و حکمای الهی مسیحی گفته‌اند که «کتاب، جز در پیوند با کلیسا و سنت آن، میزان ایمان مؤمن نیست». از نظر الهیات مسیحی، کتاب بدون مرجعیت تعلیم و مرجعیت تعلیم بدون کتاب از درجهٔ اعتبار ساقط است؛ معنای کتاب وابسته به وجود مرجع زندهٔ تعلیم است، اما مرجعیت تعلیمی که از طریق سنت حواریانی بهره‌ای از فیض روح‌القدس نبرده باشد، از آن جز تفسیر به رأی کلام الهی صادر نخواهد شد: کلام الهی را روح‌القدس از مجرای وحی در قلب پیامبران القاء کرده است و هم‌او، با الهام وحیانی، نور معنای آن را در قلب مرجعیت زندهٔ تعلیم می‌افکند. وانگهی، از دیدگاه الهیاتِ سنت، کتاب، به عنوان میزان عالی ایمان مؤمن مسیحی، سبب

---

1. Congar, op. cit. I, p. 43.   2. Congar, op. cit. I, p. 52.

۳. کلیسا در الهیات مسیحی مفهوم پیچیده‌ای است و صرف معبد نیست. اگوستین قدیس، در مدینهٔ الهی، می‌نویسد: «کلیسا زوجهٔ عیسیٰ مسیح، خانهٔ خدا، کشور پادشاه بزرگ و [کوه] صهیون و اورشلیم معنوی است.» *CD*, XVII, xvi

کافی و انحصاری ایمان تلقی نمی‌شود. کتاب باید با توجه به سنت حواریانی که به کلیسا فراداده شده، خوانده شود و در مرجعیت تعلیم آن نهاد زنده است. سنت حواریانی، سنتی زنده است و در تاریخ مسیحیت از طریق روحانیت به نسل بعدی انتقال پیدا می‌کند.[1] بدین سان، کلیسا نه تنها از مجرای کتاب، بلکه با سنت، که از طریق توالی و تواتر مناصب روحانیت به کلیسا فراداده شده، و با مدد فیض روح‌القدس با حواریان پیوند برقرار می‌کند.[2]

با مرگ آخرین حواری و با بسته شدن دایرهٔ الهام وحیانی به حواریان، پدران کلیسا با نظریه‌های خود در توضیح نسبت سنت با کتاب، گامی مهم در بسط الهیات سنت برداشتند و دورهٔ نویی از بسط معنای سنت آغاز شد که تعریف گرگوریوس قدیس از سنت را می‌توان نقطهٔ آغاز آن دانست. او می‌نویسد:

> ما سنت را تضمین کافی حقیقت تعلیم خود می‌دانیم، یعنی حقیقتی که به تواتر از حواریان هم‌چون امانتی به ما رسیده است.[3]

سنت در نزد پدران کلیسا ــ «تابعین» ــ «امانتی» بود که از طریق حواریان ــ «صحابهٔ» عیسای نصرانی ــ به آنان انتقال پیدا کرده بود و در تمامیت آن عین کتاب و کشف‌المحجوب معنای آن به شمار می‌آمد. در این دریافت، سنت، مانند کتاب، حاوی همهٔ ایمان بود و کتاب بدون سنت و سنت بدون کتاب قابل لحاظ نبود. وانگهی، ایمان نیز ایمانِ کلیسایی بود؛ کلیسا و کتاب، به یکسان، جسم عیسیٰ مسیح به شمار می‌آمدند و بنابراین، کلیسای بدون کتاب و کتاب بدون کلیسا از نظر الهیات مسیحی نمی‌توانست وجهی داشته باشد، چنان‌که اگوستین قدیس گفته بود: «من به بشارتی که مورد تأیید مرجعیت کلیسای اهل سنت و جماعت نباشد، اعتقادی ندارم».[4] این دریافت از سنت، به عنوان امانت، کمابیش، تا دورهٔ اصلاح دینی، که نخستین مناقشهٔ مهم بر سنت بود، و تشکیل

---

1. Congar, op. cit. I, p. 56. 2. Congar, op. cit. I, p. 57.

3. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomuim*, c. 4, *in* Congar, op. cit. I, p. 58.

4. Saint Augustin, *Contra epist. Manichaei*, I, 4, 5 *in* Congar, op. cit. I, p. 132. «Ego evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctotitas.»

شورای تْرِنْدو، که موضع کلیسا و الهیات رسمی اهل سنت و جماعت را در قبال نقادی اِصلاح دینی روشن کرد، ادامه یافت. در شورای تْرِنْدو و پس از آن، «سنت که به طور اساسی به معنای امانت بود ... به معنای بسط و انتقال در جریان زمان فهمیده شد.»[1] یکی از مهم‌ترین هدف‌های مارتین لوتر و اصلاح دینی او، نقادی این دریافت از سنت بود و لوتر که به ندرت اصطلاح سنت را به کار می‌گیرد، آن را معادل «سنت‌های انسانی» یا traditiones hominum می‌داند، زیرا در نظر او آن‌چه الهی نباشد، شیطانی است و از این حیث، سنت‌های کلیسایی نیز که مطابق نظر رسمی پدران کلیسا و حکمای الهی، همتای بشارت انجیلی تلقی می‌شد، در نظر لوتر، جز القائات شیطانی نمی‌توانست باشد. چنان‌که در فصل دوم خواهیم گفت، از پی‌آمدهای نظریهٔ «تنها کتاب» یا Scriptura sola لوتر این بود که حضور ناسوتی امر قدسانی را به تنها کتاب محدود می‌کرد و بدین سان، جایی برای سنت در کنار کتاب باقی نمی‌ماند.

این دریافت از ایمان مبتنی بر «تنها کتاب» و الهیات مسیحی که رستگاری را جز از مجرای «تنها ایمان» ممکن نمی‌دانست، تهدیدی جدّی برای اساس کلیسا، به عنوان نهاد مرجعیت تعلیم، به شمار می‌آمد و بحرانی در الهیات کلیسایی به دنبال آورد. نشست‌های شورای کلیسا که در شهر تْرِنْدو برای رسیدگی به مشکل اصلاح دینی و تعیین موضع رسمی اهل سنت و جماعت تشکیل شد، کوششی برای تعریف مجدَّد مفهوم سنت و تحدید حدود آن در الهیات کلیسا بود. حکمای الهی سده‌های چهاردهم و پانزدهم، میان سه امرِ کتاب مقدس، سنت‌های حواریانی و سنت‌های کلیسایی قائل به تمیز بودند. اعتقاد به وجود الهام وحیانی موجب شده بود که فتواهای شوراهای کلیسا و نوشته‌های پدران را ادامهٔ کتاب مقدس و تداوم فیض الهی بدانند. چنین دریافتی از فتواها و نوشته‌های پدران، مرجعیت کلیسا را در مقامی قرار می‌داد که برای منادیان اصلاح دینی پذیرفتنی نبود و از این‌رو، آنان اعلام کردند که بنیان این دریافت از سنت را یکسره بر باد می‌دانند و رستگاری جز از مجرای تنها کلام الهی ممکن

1. Congar, op. cit. I, p. 63.

نیست. چهارمین نشست این شورای کلیسا، در تاریخ ۸ آوریل ۱۵۴۶، با رسیدگی به این ادعای اصلاح دینی، در فتوای خود اعلام کرد که کلیسا باید انجیل را در خلوص آن حفظ کند. مطران فرانسوی، پدر ایْو کُنْگار، که این مباحث را از کتاب سنت و سنت‌های او نقل می‌کنیم، خلاصهٔ فتوای شورا را چنین آورده است:

> این انجیل- بشارت[1] را پیامبران وعده داده بودند و فرزند خداوند، عیسیٰ مسیح، نیز آن را تصویب و حواریان خود را به ابلاغ آنْ به مخلوقات، به عنوان سرچشمهٔ هر حقیقت نجات‌بخش و تهذیب اخلاق، مأمور کرده است. بنابراین، شورا، بیش از هر چیزی، بر وحدت ارزش سرچشمهٔ بشارت ــ یا fons یعنی یَنْبوع حقیقت ــ تأکید ورزیده است. مکان جوشش این سرچشمه، دهان عیسیٰ مسیح، فرزند خداوند، است. شورای کلیسا، به تصریح، از مجرایی که این بشارت از طریق آن به هر مخلوقی می‌رسد، یعنی سنت حواریانی به عنوان ادامهٔ حضور حواریان، سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه تنها اشاره می‌کند که حقیقت نجات‌بخش و تهذیب اخلاق که بشارت عیسیٰ مسیح سرچشمهٔ آن است، در نوشته‌های قدیسان و سنت‌های نانوشته به ودیعه گذاشته شده است. حواریان این سنت‌های نانوشته را از دهان عیسیٰ مسیح دریافت کرده یا خود آنان به مدد الهام وحیانی روح‌القدس انتقال داده‌اند و به تواتر تا زمان ما رسیده است.[2]

به اجمال می‌توان گفت که مبنای نظری سنت در الهیات مسیحی، حضور پیوستهٔ روح‌القدس در کلیسا و الهام وحیانی او بر شوراهای کلیسا، پدران و

---

۱. در متن لاتینی فتوای شورا واژهٔ Evangelium آمده که از واژهٔ یونانی به معنای خبر خوب یا بشارت گرفته شده است. وانگهی، این بشارت یادآور عهدی است که خداوند با انسان بسته است که از آن، در تمایز با عهد قدیم با بنی‌اسرائیل، به عهد جدید تعبیر می‌کنند. در تاریخ ادیان نیز مجموع نوشته‌هایی که پیام عهد جدید در آن‌ها آمده، یعنی انجیل‌های چهارگانهٔ حواریان و چند رسالهٔ دیگر، به این اعتبار، «عهد جدید» یا انجیل خوانده می‌شود و از این‌رو، واژهٔ Evangelium را با توجه به مقام سخن، «بشارت» یا «انجیل» ترجمه می‌کنیم.

2. Congar, op. cit. I, p. 208.

پاپ‌هاست و هیچ لحظه‌ای در حیات کلیسا وجود ندارد که روح‌القدس در آن حضور نداشته باشد. در فتوای شورای تِرِنْدو تمایزی میان سنت، در عموم آن، یا traditio و سنت‌ها یا traditiones وجود نداشت، اما چنان‌که ایْو کُنْگار می‌گوید، شورا سنت ـ Tradition ـ را که روح‌القدس اصل و مبنای آن است، ملاک اعتبار سنت‌ها ـ traditions ـ می‌دانست.[۱] از این‌رو، شورا در بحث مرجعیت کتاب مقدس و اعتبار سنت حواریان، تمایزی میان آن دو قائل نبود، بلکه ورای هر دو به بشارتی توجه داشت که روح‌القدس یگانه عامل آن به شمار می‌آمد و در سنت کلیسایی ظهور پیدا می‌کرد.[۲]

از نخستین شارحان جدید الهیات مسیحی که کوششی بی‌سابقه برای توضیح مفهوم سنت انجام داده است، فْرانْتْسِلین، راهب یسوعی اتریشی بود که در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم در زمرهٔ نزدیکان پاپ درآمد، به مقام مطرانی رسید و در نوشته‌ای به زبان لاتینی، با عنوان رساله دربارهٔ کتاب و سنت الهی،[۳] مفهوم سنت را در پیوند با مفهوم کلیسایی Magisterium ـ مرجعیت مقام خلافت عیسیٰ مسیح ـ مورد بررسی قرار داد و آن را ادامهٔ ظهور کلام الهی دانست که با بشارت عیسیٰ مسیح آغاز شده بود. فرانتسلین مفهوم کلی سنت Tradition را «تعلیمات، نهادها و احکام مربوط به دیانت» تعریف می‌کند که «متقدمین به کلیسا فراداده‌اند تا امانتدار آن‌ها باشد». در این تعریف، دو عنصر «عینی» و «فعال» وجود دارد: عنصر عینی از «تعلیمات، نهادها و احکام» فراهم آمده که آن را

---

۱. بحث سنت یکی از پیچیده‌ترین مباحث الهیات مسیحی و مبتنی بر مقدماتی است که با کمال تأسف نمی‌توان در این فصل به همهٔ آن‌ها اشاره کرد. یادآور می‌شویم که ترجمهٔ بسیاری از اصطلاحات الهیات مسیحی به فارسی تقریبی است و از این‌رو، لازم دانستیم معادل انگلیسی برخی از آن‌ها را بیاوریم. در این‌جا نظر خواننده را بویژه به تمایزی که میان کاربرد حروف بزرگ و کوچک انگلیسی در اول برخی واژه‌ها وجود دارد، جلب می‌کنیم.

2. Congar, op. cit. I, p. 218-9.

3. J.B. Franzelin, *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, Roma 1870.

در زمان نوشتن این فصل، دسترسی به این رساله برای نگارنده ممکن نشد. بحث ما دربارهٔ دیدگاه‌های فرانتسلین بر پایهٔ خلاصه‌ای است که نویسندهٔ کتاب زیر آورده است.

J.P. Mackey, *Modern theology of tradition*.

«سنت عینی» یا objective tradition می‌نامند و عنصر فعال عبارت از اعمال یا «معناهایی» است که تعلیمات نظری و عملی از مجرای آن‌ها به کلیسا انتقال پیدا کرده است و به این اعتبار، سنت فعال یا active tradition خوانده می‌شود. مفهوم کلی سنت، مفهومی پیچیده است، هر دو عنصر عینی و فعال را شامل می‌شود و برای داشتن تصوری کامل از آن باید هر دو عنصر را در نظر گرفت، اما در این مفهوم کلی سنت، عنصر فعال اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا «طریقی» که حقیقت از مجرای آن انتقال پیدا می‌کند، به اندازهٔ تعلیمات انتقال یافته، دارای اهمیت است.[1] این نکته را می‌توان با مقایسه‌ای میان «کتاب» و سنت دریافت، زیرا کتاب، تعلیمات نظری و عملی مربوط به دیانت را شامل می‌شود و عنصر عینی آن، دست‌کم، تا حدی، عینِ عنصر عینی سنت است، اما تمایز آن با سنت مبتنی بر طریقی (way) است که آن تعلیمات حفظ و تبلیغ می‌شود.

فرانتسلین، در ادامهٔ بحث خود، سنت عینی را با توجه به منشأ آن، به سنت‌های الهی ناشی از خداوند، اعم از این‌که خداوند آن را به عیسیٰ مسیح وحی یا از طریق روح‌القدس به حواریان الهام وحیانی کرده باشد، تقسیم می‌کند.[2] سنت‌هایی که از حواریان ــ به عنوان شبانان کلیسا و نه مبلغان حقیقت الهام شده ــ ناشی می‌شود، سنت‌های حواریانی خوانده می‌شود، در حالی‌که سنت‌های ناشی از دورهٔ غیاب حواریان را سنت‌های کلیسایی می‌خوانند. آنگاه که گفته می‌شود سنت همان مرجعیت است، نظر به انتقال سنت‌های الهی یا divine traditions و تعلیم آن‌ها داریم، در حالی‌که منظور از سنت الهی یا Divine

1. *TT*, p. 6.

۲. اصطلاحی که با توجه به مقام سخن، «وحی» و «الهام وحیانی» ترجمه می‌کنیم، revelation انگلیسی و معادل آن در دیگر زبان‌های اروپایی است. این واژه را در مورد القای کلام الهی به پیامبران «وحی»، در تداول اسلامی آن، ترجمه می‌کنیم، اما در مواردی که منظور از آن، «وحی» الهی به افراد انسانی، با «فیض روح‌القدس» باشد ـ که برخی نویسندگان در انگلیسی از آن به inspiration تعبیر می‌کنند ـ چنان‌که اشاره کردیم، «الهام وحیانی» ترجمه می‌کنیم، اما برای درک درست مفهوم سنت در الهیات مسیحی، این نکته را باید به خاطر داشت که حکمای الهی مسیحی انقطاع فیض الهی را مجاز نمی‌دانند و از این حیث، شاید بتوان نظر آنان را با دیدگاهی که موجب قتل شیخ شهاب‌الدین سهروردی شد، مقایسه کرد.

Tradition سنتی به مثابهٔ تعلیم حقیقت وحی شده از سوی سلسله مراتب کلیسای کاتولیکی است.[۱] مفهوم سنت، به گونه‌ای که در رسالهٔ فرانتسلین آمده، مبتنی بر وجود و ضرورت تداوم «اصول معرفت مسیحی» است، از وحی عیسوی ناشی می‌شود و مبین حقیقت ایمان برای همگان و همهٔ دوره‌های تاریخی است. ویژگی وحی عیسوی، در نظر فرانتسلین، وحدت و عموم آن است و خداوند در مشیت و حکمت خود علّت و سببی را قرار داده است تا وحدت و عموم وحی عیسوی را تضمین کند. علّت و سببی که موجب می‌شود وحی عیسوی در تمامیت آن به همگان برسد، همان «اصول معرفت مسیحی» است. پژوهنده‌ای که این بحث را به نقل از رسالهٔ او می‌آوریم، می‌نویسد که به نظر فرانتسلین،

> در صورتی که الهامی فردی وجود نداشته باشد، اگرچه او چنین امکانی را منتفی نمی‌داند، تنها چنین اصلی می‌تواند مرجعیت مشروع داشته باشد و فرانتسلین در مقام کوشش برای یافتن چنین اصلی است که بحث سنت را مطرح می‌کند.[۲]

فرانتسلین، به اجمال، با تکیه بر فتواهای شورای تْرِنْدو، بر آن است که وحی در کتاب و سنت‌های الهی به ودیعه گذاشته شده است و نهادی که وظیفهٔ حفظ این سنت‌ها را بر عهده دارد، جز تداوم سنت حواریان در کلیسای اهل سنت و جماعت نیست. از دیدگاه فرانتسلین، اصل یا منشأ معرفت مسیحی، همان تداوم سنت حواریان و مقام تعلیم دهنده‌ای است که «مرجعیت» یا Magisterium نامیده می‌شود. در این مورد، فرانتسلین کتاب را نیز اصل معرفت مسیحی، اما اصلی فرعی، می‌داند، زیرا کتاب به اصلی نخستین نیاز دارد تا آن را تفسیر کند و بدین سان، چنین می‌نماید که مفهوم سنت پیوندی ناگسستنی با مرجعیت دارد.[۳]

با این همه، اگرچه از ظاهر استدلال فرانتسلین می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت و پس از او نیز برخی از متألهین مسیحی از چنین نظری دفاع کرده‌اند، اما توضیح او دربارهٔ مفهوم سنت پیچیدگی‌های دیگری دارد. پیش از این گفتیم که فرانتسلین،

1. *TT*, p. 7.　　2. *TT*, p. 8.　　3. *TT*, p. 8.

در تعریف مفهوم سنت، بر عمل «یا مجموعه‌ای از اعمال و معناها» تأکید می‌کرد و آن را با «صورت» سنت (Tradition) یکی می‌دانست. مفهوم سنت، در تعریف دقیق آن، جز «فعالیت و موضوع» آن نیست؛ «ارجاع به نهادی (organ) که این فعالیت از آن ناشی می‌شود، اجتناب‌ناپذیر است، اما خود نهاد یا جسم (body) در تعریف دقیق وارد نمی‌شود. [پس] مرجعیت سنت نیست.»[1] از این‌رو، فرانتسلین، در نهایت، سنت را «کلِّ علم ایمان» تعریف می‌کند، به این معنا که «علم ایمان، به مدد فیض روح‌القدس، در وحدت و تداوم آن توسط کسانی که وظیفهٔ پاسداری امانت بر عهدهٔ آنان گذاشته شده و معلمان الهی حفظ و به عنوان نظر و حیات کلِّ کلیسا ظاهر می‌شود.»[2] فرانتسلین، در جای دیگری از رسالهٔ خود، تعریفی از مفهوم سنت را عرضه می‌کند که در آن بازپرداختی از مفاهیم عمدهٔ تعریف سنت در نوشته‌های پدران کلیسا آمده است. در این تعریف، سنت الهی عبارت از تعلیمات الهیِ متمایز از کتاب است که از زمان حواریان حفظ شده و نهادی که عیسیٰ مسیح آن را ایجاد کرده، وظیفهٔ ابلاغ آن را بر عهده داشته است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این تعریف، فرانتسلین دو عنصر فعالیت تعلیم و حقیقت تعلیم داده شده را، با ارجاعی به نهادی که تعلیم بر عهدهٔ آن گذاشته شده، آورده و در تعریف نهایی خود مفهوم «فعالیت مرجعی معصوم» را در پیوند آن با مفهوم «امانت وحی» که همان مرجع انتقال می‌دهد، پیوند زده است. فرانتسلین می‌نویسد:

> سنت در عالی‌ترین معنای آن در الهیات، عبارت است از حفظ امانت [وحی الهی] و تعلیم زوال‌ناپذیر کلیسا که به مددِ فیضِ روح‌القدس انجام می‌شود.[3]

فرانتسلین، در تعریف خود، با تأکید بر نقش مرجعیت خطاناپذیر کلیسا در فهم و تعلیم وحی الهی، بویژه عنصر فعال سنت را برجسته و مفهومی پیچیده از آن عرضه کرده است. سنت فعال، فهم و بیان درست دانش ایمان را شامل می‌شود و در این دریافت، سنت، نه صِرفِ توضیح‌المسائل سادهٔ احکام دیانت، بلکه درک

1. *TT*, p. 9. 2. *TT*, p. 10. 3. *TT*, p. 11.

عقلانی ایمان است. اهمیت تعریف فرانتسلین در این بود که نقش مرجعیت زندهٔ کلیسا را در درک ایمان برجسته کرد و اگرچه او به تصریح مرجعیت را عین سنت نمی‌دانست، اما چنان‌که منتقدان نظر او گفته‌اند، در نهایت، فرانتسلین «سنت را مِن حیثُ هی مرجعیت» تعریف کرده است.[1] تردیدی نیست که تعریف فرانتسلین از مفهوم سنت و توضیحی که او در رسالهٔ خود عرضه می‌کند، به طور عمده، ناظر بر دریافت مارتین لوتر، در مخالفت با الهیات رسمی کلیسا، از «تنها کتاب مقدس» و «تنها ایمان» به عنوان اصل رستگاری است. در فصل دوم، به دیدگاه‌های لوتر و ژان کالْوَن در نقادی از مفهوم سنت اشاره خواهیم کرد، اما این‌جا به مناسبت، یادآور می‌شویم که فرانتسلین از این حیث در بحث دربارهٔ مفهوم سنت و تحدید حدود آن در الهیات اهل سنت و جماعت بر جایگاه مرجعیت کلیسا و مصون از خطا بودن خلیفهٔ مسیحیان تأکید کرد که پیش از آن، اصلاح دینی با نقادی از مفهوم سنت به عنوان مرجعیت کلیسا، پیکار بی‌سابقه‌ای با مرجعیت پاپ و کلیسا را آغاز کرده بود.[2]

پنج دهه پس از مرگ فرانتسلین، راهب یسوعی آلمانی، آوگوست دِنِفه، در رساله‌ای با عنوان مفهوم سنت، که حاصل جدال میان او و نویسندگان هوادار اصلاح دینی بود، بحث دربارهٔ مفهوم سنت با توجه به همهٔ منابع تاریخ الهیات مسیحی را از سر گرفت تا پرتوی بر دیدگاه اهل سنت و جماعت کاتولیکی بیفکند. دِنِفه، مانند سلف خود، مفهوم سنت را در پیوند آن با تعلیم مرجعیت مورد بررسی قرار می‌دهد. او مفهوم اصلی و آغازین سنت را همان تعلیم مصون از خطای کلیسا می‌داند که با حواریان آغاز شده و پیروان آنان نیز با همان مرجعیت بسط داده‌اند و حکمای الهی این سنت را «قاعدهٔ قریب ایمان» یا nächste Glaubensregel خوانده‌اند.[3] دِنِفه، با اقتدای به پدران کلیسا، سنتی را که حواریان تعلیم داده بودند، سنت مستقر یا traditio constitutiva و بسط و تداوم آن در کلیسا را سنت مستمر یا traditio continuativa می‌نامد. افزون بر این معنای

1. *TT*, p. 12. 2. *TT*, p. 16.

3. August Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, S. 1-2.

اصلی، مفهوم سنت در معنای فرعی دیگری نیز به کار گرفته شده و به مجموعه‌ای از قراین، به عنوان گواهانی بر تداوم سنت و تذکر آن، اطلاق می‌شود. سنت، در این معنای فرعی، «قاعدهٔ بعید ایمان» یا entfernte Glaubensregel خوانده می‌شود و آن، ابزاری در خدمت تعلیم کلیسا و وسیلهٔ شناخت آن است. دِنِفه، برای تبیین نسبت دو استعمال سنت، استعارهٔ «طلا» را در مورد تداول نخست به کار می‌گیرد و اسناد و آثار متبرکهٔ کلیسا را راهی می‌داند که جویندگان طلا را به یافتن آن هدایت می‌کند.[1] چنان‌که از این اشارهٔ اجمالی به تعریف دِنِفه می‌توان دریافت، او نیز در ادامهٔ فرانتسلین، مفهوم سنت را در پیوند آن با مفهوم مرجعیت پاپ و کلیسا در توضیح قاعدهٔ ایمان و معنای وحی الهی تعریف می‌کند و سنت را عین مرجعیت می‌داند. از زمانی که فرانتسلین نخستین طرح از این دریافت از سنت را در رسالهٔ خود عرضه کرد، نویسندگانی از هواداران جنبش پروتستانی آن را مورد نقادی قرار داده و بر این نکته تأکید کرده‌اند که نظریهٔ وحدت سنت و مرجعیت، تفسیر به رأی کلام الهی است که اصلاح دینی با آن به پیکار برخاسته بود. برخی از نویسندگان اهل سنت و جماعت کاتولیکی نیز گفته‌اند که در واقع، چنین دریافتی از سنت، همان تعریفی از سنت است که هواداران اصلاح دینی پروتستانی به مخالفان خود نسبت داده و گفته‌اند که با چنین تعریفی، دست پاپ در تفسیر به رأی کلام الهی بازگذاشته شده و مرجعیت کلیسای کاتولیکی توان آن را یافته است که تعلیمات خود را به مؤمنان تحمیل کند.[2] برای دفع این شبهه، برخی از نویسندگان اهل سنت و جماعت تعریف رایج از سنت راکه آن را عین مرجعیت می‌داند، محل ایراد و اشکال می‌دانند، اما امروزه در نزد نظریه‌پردازان «الهیات سنت»، این نظر پذیرفته شده است که نظریهٔ وحدت سنت و مرجعیت، به معنای مبسوط‌الید بودن پاپ در تفسیر به رأی کلام الهی و تجاوز از آن نیست. «در واقع، اگرچه مرجعیت، به سبب عصمتی که دارد، خطا نمی‌کند، اما از آن هیچ کلامی جز بیان حقیقتی که وحی شده است، نمی‌تواند صادر شود». وانگهی، سنت یکی از منابع تعلیمات کلیساست که

---

1. Deneffe, op. cit. S. 113.

2. *TT*, p. 41.

دست مرجعیت را در تفسیر به رأی می‌بندد. در تفسیر کلام الهی، پاپ نه به واردات قلب خود، بلکه به منبع وحی نظر دارد. سنت، به خلاف آن‌چه برخی گفته‌اند، «قاعدهٔ ایمان» مستقل از روحانیت و «گنجینه‌ای جدا از مرجعیت» نیست که مرجعیت حقیقت را از آن استخراج کند، بلکه عین مرجعیت زنده است.[1]

اجمال نظر متألهین این است که برابر نصّ کتاب مقدس، عیسیٰ مسیح حواریان و پیروان آنان را به میان مردم فرستاد تا بشارت او را ابلاغ کنند و به آنان وعده داد که امدادهای غیبی و فیض روح‌القدس به یاری آنان خواهد آمد. حواریان ـ به عنوان صحابه ـ حقایق بشارت عیسوی را به الهام وحیانی از روح‌القدس دریافت می‌کردند، اما پیروان آنان ـ به عنوان تابعین ـ که از چنین لطفی محروم بودند، «نظر به عصمتی که به عنوان جسم واحد داشتند»، مانند حواریان از خطا مصون بودند. کسی که در رأس آنان قرار دارد، پاپ، مانند هر یک از حواریان، مصون از خطاست، تعلیمات او، به لحاظ اعتبار، عین تعلیمات حواریان است و قول و فعل او، مانند قول و فعل حواریان، «سنت زنده» به شمار می‌آید. «آن‌گاه که وحی "در صیرورت" باشد، سنت عینی (objectve tradition) است، اما سنت (Tradition) تعلیمات مصون از خطای کلیساست.»[2] این مفهوم سنت فعال یا زنده (active tradition) بر قول و فعل جسم واحد کلیسا و هر عملی که از مرجعیت صادر شود، شمول دارد و در ذات خود اجتهادی برای استنباط است. سنت زنده حقیقتی را فرامی‌دهد که متضمن اسرار غیب الهی است؛ از این‌رو، اجتهاد برای استنباط باید بسط پیدا کند. امور خَفی در امانتی که از طریق وحی به حواریان یا پیروان آنان داده شده، از حقایق جَلی آن بیشتر است؛ فهم این معنا که امور خفی چگونه به حقایق جلی تبدیل می‌شوند، لطیفه‌ای نهانی است، اما از نظر الهیات سنت، این نکته مسلم است که فرادهش امانت وحی مستلزم بسط اعتقاد دینی است. «این بسط همان سنت زنده، عمل مصون از خطای مرجعیت، است». با توجه به آن‌چه گفته شد، دو پرسش مهم را می‌توان مطرح کرد : نخست این‌که آیا سنت (Tradition) همان «قاعدهٔ ایمان»

---

1. *TT*, p. 42. 2. *TT*, p. 49.

است؟ اگر «قاعدهٔ ایمان» به معنای بیان حقیقتی باشد که از مرجعی صادر می‌شود و باید به آن باور داشت، سنت را می‌توان قاعدهٔ ایمان خواند. اگر بخواهیم تمایزی میان قاعدهٔ ایمان قریب و بعید وارد کنیم، در این صورت، باید تعلیمات کنونی کلیسا و مرجعیت را قاعدهٔ ایمان قریب و تعلیمات گذشتگان را بعید بدانیم و سبب بعید بودن آن نیز این است که آن تعلیمات تنها از مجرای اسناد کلیسا قابل دسترسی است. دیگر این‌که سنت (Tradition) را می‌توان یکی از منابع وحی دانست، هم‌چنان‌که تعلیمات مصون از خطای مرجعیت، منبعی است که در هر دوره‌ای، حقایق الهی از آن جاری می‌شود.[۱]

نویسندگان اهل سنت و جماعت مسیحی، افزون بر تعلیمات مرجعیت و کلیسای زمان، دو منبع دیگر را نیز بخشی از سنت دانسته‌اند: نخست، نوشته‌های پدران کلیسا که مشمول تأییدات الهی و فیض روح‌القدس بودند و با استنباط و اجتهاد، و از طریق نوشته‌های خود، فهم حقایق الهی را بسط دادند و کلیسا نیز آنان را به عنوان اساطین حکمت الهی به رسمیت شناخته است. «در واقع، تعلیمات پدران کلیسا مصون از خطاست و کلیسا نیز آن را به همین صورت پذیرفته است». پدران کلیسا، در زمان خود، تابع مرجعیت کلیسا بودند و ایمان خود را نیز «بی‌واسطه‌تر» از دیگران از طریق مرجعیت دریافت کرده بودند و برخی از آنان نیز به اعتبار منصب روحانی خود از اعضای هیأت مرجعیت به شمار می‌آمدند، اما به عنوان پدران کلیسا «عضویت آنان در مرجعیت عَرَضی» بود، زیرا ایمان آنان تابع کلیسا نبود، بلکه شهودی عمیق از حقایق ایمان و کلام الهی داشتند که آنان را از دیگر اعضای کلیسا ممتاز می‌کرد.[۲] دیگر، حکمای الهی یا متألهین مسیحی که آنان نیز به اعتبار تعلیمات خود، مانند پدران کلیسا، اعضای هیأت مرجعیت به شمار می‌آمدند. نویسندگان اهل سنت و جماعت، متألهین را در مقایسه با پدران کلیسا که «صدای مرجعیت» بودند، «چشم مرجعیت یا کلیسا» خوانده‌اند.[۳] افزون بر این دو گروه که تعلیمات آنان از منابع مرجعیت است، نویسندگان اخیر consensus fidelium یا «اجماع مؤمنان» را نیز

1. *TT*, p. 50. 2. *TT*, p. 86. 3. *TT*, p. 94.

مانند اجماع پدران یا متألهین (consensus Patrum)، اما در محدودهٔ خاصی، بخشی از سنت زنده می‌دانند، ولی بدیهی است که در تاریخ کلیسا، اعتبار اجماع مؤمنان، به عنوان شاهدی بر ایمان عیسوی، پیوسته، محدود بوده و از محدودهٔ «فهم عوام» فراتر نمی‌رفته است.[۱]

***

از آن‌چه به اجمال دربارهٔ مفهوم سنت در اروپای مسیحی گفته شد، آشکارا می‌توان به پیچیدگی و فراگیری آن پی برد و نظر به این پیچیدگی و فراگیری مفهوم سنت بود که در قلمرو اندیشه در تاریخ اروپا هیچ تحولی بدون تجدید نظری در مبانی نظری آن نمی‌توانست صورت بگیرد. مفهومی از سنت و نسبت قدما با متأخرین که تا این‌جا توضیح دادیم، در آغاز سدهٔ شانزدهم تثبیت شده بود و اگرچه نقادی اصلاح دینی از آن دو اساسی بود، اما الهیات رسمی کلیسا در شورای تْرِنْدو، بار دیگر، بر صحت نظریهٔ رایج تأکید ورزید و آن را به عنوان اجماع کلیسای اهل سنت و جماعت عرضه کرد. با آغاز سدهٔ شانزدهم دگرگونی‌های عمده‌ای در اندیشهٔ اروپایی صورت گرفت و این دگرگونی از برخی جهات چنان ژرف بود که برخی از تاریخ‌نویسان، مانند هانری هوزِر فرانسوی، این سده را خاستگاه راستین تجدد خوانده و از «تجدد سدهٔ شانزدهم» سخن گفته‌اند. جنبش فکری این سده، دست‌کم، نظر به ظاهر آن، بیشتر از آن‌که ناظر بر آینده باشد، به گذشته توجه داشت و کوشش می‌کرد تا به دو سرچشمهٔ تاریخ و اندیشهٔ اروپایی ـ جهان باستان و اندیشهٔ یهودی- مسیحی ـ بازگردد. از این حیث، جنبش نوزایش و اصلاح دینی، در آغاز، دو جنبش همسو بودند و در حالی‌که هواداران نوزایش کوشش می‌کردند طبیعت را در ورای حاشیه و تعلیقه‌های دانش‌های سده‌های میانه مورد بررسی قرار دهند، طرفداران اصلاح

1. *TT*, p. 121 sq.

دینی بازگشتی به روح دیانت مسیحی را در خلوص نخستین آن بررسی می‌کردند. هوزر، به درستی، می‌گوید که اگرچه این وسوسه وجود دارد که دربارهٔ دگرگونی‌های سدهٔ شانزدهم از انقلاب سخن بگوییم، اما آن تحول، «در واقع، بازگشت دوگانه‌ای بود».[1] همان تاریخ‌نویس یادآور شده است که نویسندگان این دهه‌ها آن‌ها را هم‌چون دوره‌ای نو و عصر تولد دیگر ادب و هنر می‌دانستند، آغاز دورهٔ تابش نور که به دنبال سده‌های ظلمانی می‌آمد.[2] با آغاز این سده، علم در معنایی نو به کار گرفته شد که به خلاف سده‌های میانه ــ که علم به طور عمده معادل سنت و انتقال آن تلقی می‌شد ــ به دانشی اطلاق شد که از بررسی واقعیت امور به دست می‌آمد و به گفتهٔ همان هوزر «این خود انقلابی بود».[3] در دورهٔ طولانی سده‌های میانه، به تدریج، سنت قدما به مانع معرفتی بزرگی در راه تجدید نظر در مبانی دانش‌های قدما تبدیل شد، اما با «انقلاب سدهٔ شانزدهم»، زمینهٔ تجدید نظری اساسی در مبانی همهٔ شاخه‌های ادب، هنر و دانش فراهم آمد و راه جدالی با سنت قدما و مبانی دانش آنان هموار شد. جنبش اصلاح دینی و پی‌آمدهای آن در قلمرو الهیات، به گونه‌ای که پیشتر به آن اشاره کردیم و در فصل آینده نیز به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، نخستین نقادی بنیادین از نظریهٔ سنت کلیسایی را عرضه کرد و هم‌زمان با اوج‌گیری جنبش اصلاح دینی، بویژه در کشورهایی مانند انگلستان که اصلاح دینی انشعابی در وحدت کلمهٔ امّت عیسوی آن ایجاد کرده بود، اندیشهٔ فلسفی جدیدی تأسیس شد که نقادی از نظریهٔ عام سنت یکی از مفردات اساسی آن به شمار می‌آمد.

اندیشهٔ فلسفی جدید، در انگلستان، با فرانسیس بیکن و در فرانسه با رُنه دکارت، بویژه در نظریه‌های روش‌شناسی که آن دو هم‌چون دیباچه‌ای بر نظام‌های فلسفی خود آوردند، گامی بزرگ به جلو برداشت که بحث دربارهٔ نسبت قدما و متأخرین از آن بحث‌ها غایب نبود. نخست، فرانسیس بیکن با نقادی بت‌ها، به عنوان موانع شناخت درست، برخی از وجوه بیراهه‌های تعلیمات قدما

1. Henri Hauser, *La modernité du XVIe siècle*, p. 16.

2. Hauser, op. cit. p. 17-8.

3. Hauser, op. cit. p. 21.

را مورد نقادی قرار داد. دانش موانعی بر سر راه خود دارد که بیکن آن‌ها را بیماری‌های شناخت می‌نامد و نخستین آن بیماری‌ها علاقهٔ مفرط به مطالعهٔ زبان‌های باستانی و لغت‌بازی برخی از نمایندگان جنبش نوزایش بود. در بحث‌های روش‌شناختی بیکن، به عنوان فیلسوفی انگلیسی که گسترهٔ پی‌آمدهای اصلاح دینی تا کشور او رسیده و دگرگونی‌هایی در اندیشهٔ دینی ایجاد کرده بود، نقادی لوتر از حکمت مدرسی سده‌های میانه و سنت پدران کلیسا گامی پراهمیت به شمار می‌آمد. به گفتهٔ بیکن، لوتر، در آغاز پیکار خود علیه سیطرهٔ «اسقف رُم و سنت تباه کلیسا» مردی تنها بود و از آن‌جا که افکار عمومی زمان را مساعد نمی‌یافت، ناچار، قدما و نوشته‌های نخستین سده‌های دورهٔ عیسوی را به یاری خود فراخواند تا «ائتلافی علیه زمان حال ایجاد کند». بدین سان، بسیاری از نوشته‌های دینی و دنیوی که سده‌ها در خلوت کتابخانه‌ها آرمیده بودند، در کانون توجه و تأمل قرار گرفت، اما این التفات به نوشته‌ها و زبان‌های باستانی و وسواس در بررسی آن‌ها به درجه‌ای رسید که «کلمات جای اشیاء» را گرفت.[1] نخستین پی‌آمد این بازگشت به نوشته‌ها و زبان‌های باستانی، بی‌التفاتی به حکمت مدرسی سده‌های میانه بود که دشمنان فرزانگان دورهٔ باستان به شمار می‌آمدند و بدین سان، در این دوره که دورهٔ «إعراض بود و نه تداوم»، بخشی از دانش بشری مغفول واقع شد. بیکن با اشاره‌ای به توجه افراط‌آمیز برخی از نویسندگان دورهٔ نوزایش به لغت‌بازی‌ها می‌نویسد :

> واژگان تنها تصویرهایی از واقعیت‌اند، افتادن در دام محبت واژگان، اگر حیات عقل و اکتشاف در آن‌ها نباشد، جز عشق به تصویری خالی نیست.[2]

دومین بیماری دانش از بیماری نخست بدتر است، زیرا اگر جوهر اشیاء بر زیبایی ظاهری واژگان برتری دارد، موضوعات پوک و بی‌حاصل از واژگان پوچ بدترند. بیکن به گفته‌ای از پولس قدیس اشاره می‌کند که گفته بود : «در قلمرو

---

1. Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, p. 31-2.
2. Bacon, op. cit. p. 33.

کلمات، از بدعت‌های کفرآمیز و در دانشی که به غلط علم خوانده شده، از امور خلافی اجتناب کن!». این کلام حواری تنها به زمان خود حواری مربوط نمی‌شد، بلکه چنان‌که بیکن بر آن است، همهٔ اعصار را شامل می‌شده است، زیرا در این کلام، پولس به «دو نشانهٔ دانش مشکوک و مظنون» اشاره کرده است : نخست، بدعت و عجیب بودن واژگان و دیگر، انعطاف‌ناپذیری در مواضع که به ضرورت، مواضع خلافی را وارد می‌کند، و امور خلافی مجادلات حوزوی سده‌های میانه. «اگرچه چنین مجادلاتی برای تَشْحیذ ذهن مفید می‌تواند باشد، اما در قلمرو واقعیت امر سالمی نیست». چنین دانش ناسالمی در میان حکمای مدرسی رایج بود که ذهنی وقّاد، مجالی فراوان و نوشته‌های کمی برای خواندن داشتند. «آنان در حجره‌های تنگ و تاریکِ چند نویسنده ــ بویژه ارسطو که مستبدانه بر آنان فرمان می‌راند ــ زندانی بودند، هم‌چنان‌که خود آنان در حجره‌های حوزه‌های علمیه و صومعه‌ها محبوس بودند.»[1] دانش آنان دربارهٔ «تاریخ، اعم از تاریخ طبیعی و تاریخ زمان» سخت اندک بود، اما ذهن آنان، به خلاف دانش اندک، بی‌نهایت فعال بود و «در کتاب‌های خود تارهای پرزحمت دانشی را بافتند که تا زمان ما باقی مانده است». موشکافی‌های ظریف، اما بی‌ثمر حکمای مدرسی، آن‌گاه که دربارهٔ موضوعاتی به جدال‌های ابتری می‌پرداختند، به موضوع علم آنان مربوط می‌شد، ولی گاهی نیز روش معیوب آنان موجب بی‌ثمری دانش می‌شد، چنان‌که بر پایهٔ قضیه‌ای ایرادهای مُقدَّری را به صورت «قالَ» فرض و آن‌گاه جواب‌های فرضی خود را ذیل عنوان «اَقول» طرح می‌کردند. در این روش «قالَ، اَقول»، پاسخ‌های نویسنده، بیشتر از آن‌که ردِّ ایرادهای مقدر باشد، «تمیزهایی» بود که او در طرح موضوع وارد می‌کرد، «در حالی‌که انسجام دانش ــ که هر جزئی از آن باید مکمل جزءِ دیگر باشد ــ باید انسجامی راستین به مثابه ردِّ قاطع و سریع ایرادات جزئی و تهافت آن‌ها باشد».[2] اگر حکمای مدرسی، عطش نیل به حقیقت و کوشش‌های ذهنی خستگی‌ناپذیر خود را با خواندن مطالب گوناگون و «بررسی‌های متنوع و عمومی» توأم می‌کردند، به

1. Bacon, op. cit. p. 34. 2. Bacon, op. cit. p. 35.

نتایج بهتری «برای پیشرفت هر دانش و علم» می‌توانستند دست یابند.[1] بیکن روش حکمای الهی را که نظریه‌پردازی‌های خود در قلمرو الهیات را جانشین شهادت مبشر کلام الهی می‌کردند، عین روش آنان در طبیعیات می‌داند و ضمن اشاره‌ای به نظریهٔ بت‌های خود حکمت مدرسی را در هر دو حوزهٔ الهیات و طبیعیات «بت‌پرست» می‌نامد.

> به هر حال، هم‌چنان‌که غرور [حکمای مدرسی] در تحقیق حقیقت الهی آنان را به اعراض از مبشر کلام الهی سوق می‌داد، و انبوه بدعت‌های آنان خاطرشان را پراکنده می‌ساخت، در تحقیق طبیعت نیز آنان پیوسته پیام‌آور آثار خداوند را ترک گفتند و به ستایش تمثال‌های مسخ‌شده و فریبنده‌ای پرداختند که آیینهٔ ذهن آنان و برخی از نویسندگان یا چند اصل پذیرفته شده در برابر آنان قرار می‌داد.[2]

بیکن به بیماری‌ها و نکته‌های دیگری نیز اشاره کرده است که از نظر بحث ما جالب توجه نیست، اما او افزون بر نقادی از خطاها، به عنوان «بیماری‌های دانش»، دو اشتباه را نیز مورد بحث قرار داده که از میل خطاکار آدمی سرچشمه می‌گیرند، اما مانند بیماری‌های دانش از نظرها پنهان نیستند. نخست، افراطِ میل به نوشته‌های قدما و دیگر، علاقهٔ مفرط به نوجویی. نسبت میان قدما و متأخرین هم‌چون نسبت زمان و فرزندان اوست، زیرا زمان را، مانند خدای زمان در اساطیر یونانی و رُمی، عادت بر این است که فرزندان خود را ببلعد و هر یک از این فرزندان نیز می‌کوشد تا دیگری را در کام خود فروکشد و نابود کند. هر چیز کهنی از هر نویی که می‌تواند بر آن افزوده شود، بیزار است و نو تنها در صورتی می‌تواند بر کهنه افزوده شود که یکسره آن را نابود کند. بیکن، با نقادی از افراطِ تقلید از قدما و تفریط بی‌اعتنایی به آنان، با نقل ـــ و در واقع، تحریفِ ـــ آیه‌ای از کتاب ارمیاء نبی، مبنی بر این‌که «بر روی جاده‌های پیشینیان (vias antiquas) گام بگذار و ببین کدام راه راست و بهتر است و آنگاه به راه بیفت»، در جدال میان

---

1. Bacon, op. cit. p. 36. 2. Bacon, op. cit. p. 37.

قدما و متأخرین، حد وسط میان افراط و تفریط را می‌گیرد. نسبت متأخرین و قدما را نیز باید از نسبت راه‌های کوبیده و هموار و راه‌های نوبنیاد قیاس گرفت، زیرا آدمی باید خود را به راه‌های کوبیده برساند و آن‌گاه که راه را پیدا کرد، در آن پای پیش بگذارد. با این تلقی از نسبت راه‌های پیشینیان به راه‌های نوبنیاد، بیکن نسبت قدما به متأخرین را بر هم می‌زند، زیرا عصر باستان (antiquitas saeculi) دورهٔ شباب جهان بود، در حالی‌که زمانهٔ ما، «اینک که جهان پیر شده»، زمان کهن است و نه سده‌هایی که ما آن‌ها را با توجه به فاصله‌ای که از ما دارند، قدیم می‌نامیم.[1] وانگهی، این سخن نیز که در دوران جدید هیچ نوآوری ممکن نیست و نمی‌توان چیز نویی یافت که پیشینیان از آن بی‌بهره بوده‌اند، درست نیست. تا زمانی که امری اتفاق نیفتاده باشد، آدمی از اتفاق افتادن آن در شگفت می‌شود، اما آن‌گاه که اتفاق افتاد، آدمی در شگفت می‌شود که چرا پیش از آن اتفاق نیفتاده بود. گفته‌اند که این پیشداوری دربارهٔ سفر اسکندر به آسیا نیز رواج داشته است: پیش از تسخیر آسیا همگان آن را امری خطیر و پرمخاطره می‌دانستند، اما چون این سختینه به انجام رسید، تاریخ‌نویس رُمی، تیتوس لیویوس، به آن بهایی «جز دلیری خوار شمردن ترس بی‌مقدار» نداد.

> چنان‌که از مورد قضایای اقلیدس می‌توان دریافت، این سخن دربارهٔ امور فکری نیز راست می‌آید. تا زمانی که این قضایا را ثابت نکرده باشند، شگفت‌انگیز می‌نمایند ... اما آن‌گاه که ثابت شدند، ذهن ما ــ به گفتهٔ حقوقدانان ــ به طور عطفِ به ماسَبَق، آن را می‌پذیرد، گویی که پیش از آن دانسته بودیم.[2]

در میان نویسندگانی که در سدهٔ هفدهم به جدال با نظریهٔ فراگیر سنت در اصطلاح کلیسا برخاستند، تامس هابز انگلیسی بیش از دیگران پرآوازه بود و نقادی او از سنت نیز برای تحول آتی اندیشهٔ سیاسی اهمیتی ویژه داشت. در بخش دوم این نخستین جلد، به تفصیل، به دیدگاه‌های او در اندیشهٔ سیاسی و بنیادگذاری او باز خواهیم گشت، اما نقادی او از نظریهٔ سنت، به گونه‌ای که در

---

1. Bacon, op. cit. p. 41.   2. Bacon, op. cit. p. 42.

بخش چهارم کتاب لویاتان با عنوان «پادشاهی ظلمات» آمده، ردّی بر نظریهٔ رسمی کلیسا با تأکیدی بر اندیشهٔ سیاسی نوبنیاد اوست. هابز اصطلاح «فرمانروایان ظلمات» و «مُلک شیطان» را از آیه‌هایی از عهد جدید برگرفته و مراد از آن را «جمعیتی از فریبکاران» می‌داند که «برای برقرارکردن سلطه بر آدمیان در این جهان با تاریک‌اندیشی و تعلیمات نادرست» کوشش می‌کنند «نور طبیعی و نور انجیل را در آنان خاموش کنند و مانع ورود آنان به پادشاهی خداوندگار شوند که تحقق پیدا خواهد کرد».[1] هابز، مانند همهٔ هواداران اصلاح دینی، در امر ایمان، مرجعی جز کلام الهی نمی‌شناسد و نوری را که از بشارت عیسیٰ مسیح می‌درخشد، برای راهنمایی مؤمنان در حیات دنیا تا بازگشت خداوندگار که پادشاهی الهی را برقرار خواهد کرد، کافی می‌داند. این تأکید بر تنها کلام الهی و نور بشارت را باید در مخالفت آن با «ظلمات معنوی» یا Spirituall Darknesse فهمید که با تکیه بر نظریهٔ فراگیر سنت خود را ادامهٔ «دایرهٔ تشریع» نبوی می‌داند. «دشمن، این‌جا و در شب جهل فطری ما» حضور دارد و با تفسیر به رأی کتاب مقدس کوشش می‌کند نوری را که از بشارت آن می‌درخشد، خاموش کند و «بذرِ خطاهای معنوی» را در دل مؤمنان بکارد. هابز چهار علّت اصلی ظلمات روحانی را تفسیر به رأی کتاب مقدس، استناد حکمای الهی به افسانه‌های موجود در شعر دورهٔ جاهلی و جنّ و پریان باورهای عجوزه‌ها، آمیختن کتاب مقدس با ترکیبی از «فلسفهٔ بیهوده و نادرست یونانیان» و مرده‌ریگی از دیانت و بویژه ترکیب عهد قدیم و جدید با «سنت‌های دروغین و بی‌حاصل» می‌داند.[2] در میان این علّت‌های چهارگانهٔ ظلمات معنوی، تفسیر به رأی کتاب مقدس برای ادامهٔ سلطهٔ «دشمن» مبنی بر این‌که پادشاهی الهی جز همین کلیسای موجود یا جماعت مؤمنان مسیحی نیست، در جدال هابز با نظریهٔ سنت کلیسای رسمی و بنیادگذاری نظام حکومت عرفی او اهمیت خاصی دارد. از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی، هابز، با تأکید بر این‌که پادشاهی الهی تا ظهور عیسیٰ مسیح در آخرالزمان بر روی زمین برقرار نخواهد شد، ادعای پاپ به خلافت عیسیٰ مسیح

1. *L*, p. 417-8.   2. *L*, p. 418.

را فاقد وجه شرعی و حکومت عرفی را یگانه نظام مشروع می‌داند.

> ظهور مجدد عیسیٰ مسیح هنوز عملی و پادشاهی الهی برقرار نشده است؛ تنها میثاقی که ما اینک به آن وابسته‌ایم، میثاق با فرمانروایان عرف است، جز این‌که مؤمنان مسیحی هم‌اکنون در مُلکِ لطف قرار دارند، زیرا بشارت ورود آنان در پادشاهی الهی در ظهور مجدد عیسیٰ مسیح به آنان داده شده است.[1]

بحث پادشاهی الهی، از دیدگاهی که در واپسین فصل‌های لویاتان آمده، نقادی نظریهٔ رسمی سنت کلیسا را هم‌چون شرط امکان بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی جدید مطرح می‌کند. کلیسای اهل سنت و جماعت مسیحی که بر ادامهٔ فیض تأکید می‌کرد، دایرهٔ خلافت پاپ و ولایت او را ادامهٔ دایرهٔ نبوت می‌دانست و بر آن بود که به دنبال غیبت عیسیٰ مسیح، ولایت او به نایب خاص و خلیفهٔ او انتقال پیدا کرده است. در این نظریه، کلیسا، به عنوان اجتماع مؤمنان، تجسم پادشاهی الهی به شمار می‌آمد و تردیدی نیست که این تلقی از پادشاهی الهی با نظریهٔ غیبت عیسیٰ مسیح راست نمی‌آمد. نقادی هابز، مانند دیگر هواداران اصلاح دینی، از سنت بر دریافت نویی از مفاهیم عمدهٔ الهیات مسیحی استوار بود. هابز به این نکتهٔ اساسی التفات داشت که نظریهٔ غیبت و ظهور مجدد عیسیٰ مسیح در آخرالزمان و این‌که نیابت فرزند خداوند به کسی و نهادی انتقال پیدا نکرده، راه را بر ضرورت حکومت عرف باز کرده است. ادعای کلیسا مبنی بر تحقق پادشاهی الهی در اجتماع امّت و این‌که کلیسا خود را امانتدار و عین تداوم سنت می‌دانست، در نهایت، به معنای این بود که خلیفهٔ عیسیٰ مسیح در امور دین و دنیا ولایت مطلقه دارد و هیچ امری، اعم از دینی و دنیوی، وجود ندارد که مرجعیت عامهٔ پاپ بر آن شمول نداشته باشد.

> نتیجهٔ این اشتباه، مبنی بر این‌که کلیسای موجود همان پادشاهی مسیح است، جز این نیست که باید فردی یا شورایی وجود داشته باشد که نجات‌دهندهٔ ما که اینک در آسمان است، از دهان او سخن

---

1. *L*, p. 419.

> بگوید و قانون خود را اعلام کند. این فرد یا شورا نمایندهٔ شخص [عیسیٰ مسیح] در میان همهٔ مسیحیان خواهد بود، یا افراد یا شوراهای متفاوتی در بخش‌های متفاوت عالم مسیحیت نمایندگی خواهند داشت.[1]

دهه‌هایی از تاریخ مسیحیت که قدرت دنیوی کلیسای رُم با ادعای پاپ اینُنْکِنْتیوس سوم ــ که خود را «خلیفهٔ عیسیٰ مسیح» می‌خواند ــ به اوج رسید، «اوج عصر ظلمات» نیز بود.[2] نقادی هابز از سنت به نقادی از مرجعیت پاپ و کلیسا محدود نمی‌شود؛ کلیسا تنها امانتدار وجهی از سنت بود، در حالی‌که اگر نقادی توجهی به حکمت مدرسی و «ظلمات ناشی از فلسفهٔ بی‌حاصل» و «سنت‌های پرشگفت» نداشته باشد، جدال با سنت راه به جایی نخواهد داشت. سنت، به گونه‌ای که هابز نقادی از آن را هم‌چون دیباچه‌ای بر دریافت نوآیین خود از فلسفه مطرح می‌کند، صِرفِ مأثورات کلیسا نیست، بلکه مجموعه‌ای از جریان‌های فلسفی و دینی قدیمی است که ضابطه‌ای جز مرجعیت قدما ندارد. جریان‌های فلسفی یونانیان، بویژه ارسطو که هابز فلسفهٔ او را خاستگاه بسیاری از خطاهایی می‌داند که سنت کلیسایی بر آن‌ها تکیه داشت، مدرسه‌های یهودیان که روح «نصِّ قانون شرع را با تفسیرهای نادرست و سنت‌های بی‌حاصل» تحریف کردند و دانشگاه‌های جهان مسیحیت که در آن‌ها «فلسفه خدمتگزار دیانت رُمی است» و مرجعی جز ارسطو وجود ندارد،[3] همه بخشی از سنت در معنای بسیار گستردهٔ آن است و نقادی سنت نمی‌تواند ناظر بر آن مجموعه نباشد. بر این مجموعهٔ مأثورات باید مرده‌ریگ زبان لاتینی را نیز که زبان رسمی کلیسا و دانشگاه‌هاست و نوشته‌های حکمای الهی با آن مجموعهٔ بی‌معنای از واژه‌ها نوشته شده است، افزود. زبان «بی‌معنای» لاتینی، به عنوان محمل الهیات کلیسایی و «فلسفهٔ دروغین»، نه تنها «حقیقت را پنهان می‌کند، بلکه این توهّم را نیز در شخص ایجاد می‌کند که به حقیقت رسیده و نیازی به جستجوی آن ندارد». از مجرای همین زبان، ارباب کلیسا افسانه‌های نادرست بسیاری را دربارهٔ سوانح

1. ibid. 2. *L*, p. 423. 3. *L*, p. 462.

زندگی قدیسان، بهشت و دوزخ و ارواح جعل کرده‌اند که مبنایی «در عقل و کتاب مقدس» ندارند و شگفت این‌که «آن سنت‌ها» را که چیزی جز «افسانه‌های عجوزه‌ها» نیستند، «کلام نانوشتهٔ الهی» می‌نامند.[1] خاستگاه سلطهٔ کلیسای رُمی، «مُلک ظلمات»، جز سنت، به عنوان مجموعهٔ مرده‌ریگ سده‌های گذشته، نیست و آن‌که به درستی در دستگاه خلافت پاپی نظر کند، خواهد دید که «مقام پاپی جز شبح امپراتوری رُم مرحوم نیست که مزین به تاج بر سر گور آن امپراتوری نشسته است».[2]

از بررسی واپسین فصل‌های لویاتان آشکارا می‌توان دریافت که هابز به جدالی که سده‌ها پیش از او میان هواداران قدما و متأخرین درگرفته بود، توجه داشت و با به کارگرفتن واژگان آن جدال کوشیده است تا گسستی از دیدگاه‌های قدما و طریقةالمتقدمین ایجاد کند. او، به درستی، دریافته بود که شبح فلسفهٔ ارسطویی ــ که در واقع، روح سنت حکمت مدرسی و الهیات مسیحی بود ــ مانعی بزرگ در راه بنیادگذاری نظام فلسفی نوآیینی است که دوران جدید نیازمند آن است.[3] از این‌رو، هم‌چنان‌که هابز نقادی مرده‌ریگ فلسفهٔ ارسطویی را دیباچه‌ای بر بنیادگذاری فلسفهٔ خود قرار داده بود، نقادی از سنت را نیز به عنوان مبنایی بر بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی مطرح و با نقادی وجوه گوناگون سنت و مرجعیت قدما راه بنیادگذاری خود را هموار می‌کند. از این حیث، یکی از واپسین عبارت‌های کتاب لویاتان، به سبب موضع‌گیری صریح هابز در قبال مرده‌ریگ قدما و سنت آنان ــ اگرچه برگرداندن آن به فارسی چندان آسان نمی‌نماید ــ اهمیت ویژه‌ای دارد و می‌توان آن را هم‌چون واپسین سخن هابز در تصفیه حساب با سنت و آغاز دورهٔ استوار شدن شالودهٔ اندیشهٔ تجدد به شمار آورد. هابز می‌نویسد:

---

1. *L*, p. 473. 2. *L*, p. 480.

۳. تامس هابز در تعریف فلسفه می‌نویسد: «فلسفه دانشی است که از استنتاج عقلی خواص هر چیزی از شیوهٔ ایجاد آن یا از خواص هر چیزی از یکی از راه‌های ممکن ایجاد آن با این هدف به دست می‌آید که در محدودهٔ امکانات مادی و نیروی انسانی اثراتی را که زندگی انسان نیازمند آن است، تولید کند.» *L*, p.458

> اگرچه من به قدما (men of Ancient time) که هوشمندانه دربارهٔ حقیقت مطالبی نوشته یا ما را به راه بهتری برای نیل به آن هدایت کرده‌اند، ارج می‌گذارم، اما به هیچ وجه خود را مدیون تقدّم آنان (Antiquity) نمی‌دانم، زیرا اگر به سال ارج گذاشته شود، در این صورت زمان حاضر کهنسال‌تر خواهد بود، ولی اگر قدمت نویسنده [ملاک احترام باشد] من مطمئن نیستم که به طور کلی نویسندگانی که به آنان ارج می‌گذاریم، زمانی که می‌نوشتند، از من که اینک می‌نویسم، کهنسال‌تر (more Ancient) بوده باشند. اگر نیک بنگریم، ستایش نویسندگان قدیم (Ancient Authors) از احترام به مردگان ناشی نمی‌شود، بلکه از رقابت و حسادت میان زندگان بر می‌خیزد.[1]

به دنبال تامس هابز، فیلسوف دیگر انگلیسی، جان لاک، نیز در دفتر چهارم از رساله‌ای دربارهٔ فاهمهٔ بشری بحث دربارهٔ سنت را پی گرفت که این‌جا نیازی به آوردن تفصیل آن بحث نیست، اما جان لاک، افزون بر نقادی از مفهوم سنت از دیدگاه اندیشهٔ فلسفی خود، در دومین بخش از رساله‌ای به زبان لاتینی با عنوان مقالاتی دربارهٔ قانون طبیعی در بحث از راه‌های شناخت قانون طبیعی بحث از سنت را در تقابل آن با شناخت از راه حسّ طرح کرده است. عقل آدمی ضابطهٔ تشخیص حُسْن و قُبح است، چنان‌که حتیٰ اقوام اولیه نیز تصوری از حسن و قبح داشته‌اند. پرسشی را که لاک با توجه به اعتقاد به حسن و قبح عقلی مطرح می‌کند، این است که انسان از چه راهی می‌تواند به قانون طبیعی علم پیدا کند. در نظر لاک، برای شناخت قانون طبیعی، «نور طبیعی» طریقیّت دارد و او آن را در مخالفت با دیگر راه‌های شناخت می‌آورد. منظور لاک از این‌که «نور طبیعی» قانون طبیعت را بر انسان آشکار می‌کند، این نیست که نوعی شهود درونی و فطری در وجود انسان وجود دارد که پیوسته، بی‌آن‌که خطایی از او سر بزند، قانون طبیعی را به او یادآور می‌شود.[2] معنای این‌که «نور طبیعی» شناخت قانون

1. *L*, p. 490.

۲. رسالهٔ مقالات دربارهٔ قانون طبیعی دستنوشته‌ای از آثار جوانی جان لاک است. نقل

طبیعی را امکان‌پذیر می‌کند، این است که «حقیقتی وجود دارد که اگر انسان قوای ذهنی خود را به طور شایسته به‌کار گیرد، شناخت آن، بدون یاری امری بیرونی، برای او امکان‌پذیر می‌شود». لاک، با ذکر این نکته که «وحی فوق طبیعی»، به عنوان یکی از راه‌های شناخت، از شمول بحث او خارج است، زیرا درک چگونگی معرفت کسی که از عالم بالا الهامی به او شده است، ممکن نیست، سه شیوهٔ شناخت را از یکدیگر تمیز می‌دهد که عبارت‌اند از انطباع تکالیف در فطرت آدمی، سنت و احساس. در میان این راه‌های سه‌گانهٔ شناخت قانون طبیعی، لاک از عقل که «عقل سلیم» یا «دستورهای عقل سلیم» نیز خوانده شده است، نامی نمی‌برد، زیرا او به دنبال «مبادی نخستین و خاستگاه هر دانشی» است و این‌که نخستین تصورات و مبادی شناخت از چه راهی در ذهن آدمی رسوخ می‌کند. این مبادی و تصورات، از سه راه انطباع (inscription)، سنت و حواس در ذهن نفوذ پیدا می‌کند. اگر انسان از مجرای این راه‌های سه‌گانهٔ ذهن به تصوراتی دست نیافته باشد، از عقل که قوهٔ استدلال است، کاری ساخته نخواهد بود. عقل این مبادی شناخت را کامل‌تر و عمیق‌تر می‌کند، اما آن‌ها را ایجاد نمی‌کند. بنابراین، در نظر لاک که احساس را یگانه خاستگاه اساسی شناخت می‌داند، سنت، هم‌چون راهی در خلاف جهت شناخت راستین پدیدار می‌شود.[1]

بحث اساسی لاک دربارهٔ راه‌های شناخت قانون طبیعی ناظر بر بحث سنت است، زیرا در صورت اثبات این نکته که انسان به طور فطری قوایی در اختیار دارد که اگر به بهترین وجهی از آن‌ها و از عقل خود استفاده کند، به حقیقت قانون طبیعی پی خواهد برد، ثابت خواهد شد که سنت در شناخت قانون طبیعی طریقیت ندارد. لاک بحث سنت را به عنوان نقیض دلیل اثبات فطری بودن قانون طبیعی مطرح می‌کند تا نشان دهد که این قانون نه از راه تعلیم دیگران و سنت، بلکه از راه نور طبیعی و مبنایی درونی فهمیده می‌شود.[2] سنت نوعی از شناخت

قول‌هایی که در متن می‌آوریم، از ترجمهٔ فرانسه برگرفته شده که متن منقح لاتینی آن بر پایهٔ دستنوشتهٔ لاک در هر صفحه آمده است. John Locke, *Essais sur la loi de nature*, p. 19

1. Locke, op. cit. p. 23. 2. Locke, op. cit. p. 25.

نیست که از مجرای آن بتوان به قانون طبیعی علم پیدا کرد، اگرچه هر فردی برخی از احکام اخلاقی را از والدین یا آموزگاران خود فرا می‌گیرد. جان لاک بر این نکته تأکید می‌کند که سنت «نخستین وسیلهٔ مطمئن برای شناخت قانون طبیعی» نیست، زیرا

> اگر آن‌چه دیگری به طور شفاهی به ما می‌آموزد، تنها به این اعتبار یاد بگیریم که همیشه گفته شده که آن امر خوب است، گاهی این یادگیری می‌تواند در تهذیب اخلاق ما مؤثر واقع شود و ما را در محدودهٔ تکلیف حفظ کند، اما با این همه، چنین تکلیفی را نه عقل، بلکه افراد انسانی تحمیل می‌کنند.[1]

تردیدی نیست که بسیاری از افراد انسانی از آداب و رسوم اجتماع خود پیروی می‌کنند، در انجام دادن تکلیف اخلاقی سرمشق والدین یا آموزگاران خود را در نظر دارند و «برای یافتن خاستگاه قانون طبیعی کوششی به خرج نمی‌دهند». آنان از شهرت و آوازهٔ امور تبعیت می‌کنند و نه از قانون، در حالی‌که قانون طبیعی، به عنوان قانون، تنها از مجرای عقل انسانی می‌تواند شناخته شود و سنت در شناخت آن طریقیت ندارد. جان لاک، برای اثبات نظر خود، سه دلیل در ردّ طریقیت سنت می‌آورد که نخستین آن‌ها به اختلاف تعارض میان سنت‌ها در نزد اقوام و حتیٰ در نزد افراد قوم و جامعه‌ای واحد مربوط می‌شود:

> غیر ممکن خواهد بود که بدانیم از میان سنت‌های گوناگون و متضاد کدام یک از آن‌ها قانون طبیعی است، و آسان نخواهد بود که دربارهٔ صحت و سقم، قانون و عقیده، حکم طبیعت، دستور عقل و مصلحت و فرمان نظام حکومتی داوری درستی داشته باشیم. در واقع، در مکان‌های مختلف اختلاف میان سنت‌ها بسیار است، داوری مردم نه تنها میان اقوام مختلف، بلکه میان یک قوم و اجتماع آشکارا متعارض و حتیٰ متضاد است، زیرا کمترین عقیده‌ای که از دیگری اخذ شده باشد، به سنت تبدیل می‌شود. سرانجام این‌که هر

1. Locke, op. cit. p. 27.

فردی به شدت تمام و علاقه‌ای که به اقناع طرف مقابل دارد، از نظر خود دفاع می‌کند.[1]

تنوع و تشتت آراء در میان نسل‌ها، اقوام مختلف یک نسل و گروه‌های مختلف اجتماعی چندان زیاد است که عقل به درستی در نمی‌یابد چگونه باید در میان این تنوع و تشتت آراء حقیقت را بازیابد و به حکم کدام یک از آن سنت‌ها باید گردن نهد، هم‌چنان‌که معلوم نیست که چرا باید فردی از قدما را مرجعی صالح برای ایجاد سنت دانست و به او اعتماد کرد و نه فرد دیگری را که از عقیده‌ای خلاف او دفاع کرده است، مگر این‌که عقل وجهی برای ترجیح آن عقیده داشته باشد و تمایزی میان دو سنت وارد کند که با این وجه تمایز و بداهت آن بتوان به یاری «نور طبیعی» به درستی معنای آن سنت پی برد. البته، این روش مبتنی بر مرجعیت سنت نیست، بلکه ناشی از داوری متمایز دربارهٔ هر امری است و «مرجعیت را از سنت سلب می‌کند». پس، برای شناخت قانون طبیعی که از سنت ناشی شده است، باید به عقل و داوری آن مراجعه کرد و در این صورت نیز هر سنتی بی‌فایده خواهد بود. قانون طبیعی یکی بیش نیست و همه جا حضور دارد، در حالی‌که سنت‌ها با یکدیگر تعارض دارند و اگر سنت مبنای قانون طبیعی می‌بود، می‌بایست یا قانون طبیعی وجود نداشته باشد یا سنت در شناخت آن طریقیت نداشته باشد. لاک دربارهٔ دومین دلیل می‌نویسد:

> دیگر این‌که اگر سنت برای شناخت قانون طبیعی طریقیت می‌داشت، شناخت به عقیده تبدیل می‌شد، زیرا شناخت بیشتر از آن‌که مبنایی در صِرفِ بداهت داشته باشد، از مرجعیت کسی ناشی می‌شد که سخن می‌گوید و بدین سان، قانون طبیعی بیشتر از آن‌که قانون طبیعی باشد، به قانونی ناشی [از ارادهٔ دیگران] تبدیل می‌شد.[2]

سومین دلیل جان لاک در مخالفت با طریقیت سنت برای شناخت قانون طبیعی، از دورِ باطل و تسلسلِ محال ناشی می‌شود. هر سنتی آغازی در گذشته دارد، از فردی در گذشته‌های دور ناشی شده است و برای شناخت سنت باید به گذشته

---

1. Locke, op. cit. p. 29.   2. Locke. op. cit. p. 31.

بازگشت، اما از آن‌جا که سنت‌های متنوع وجود دارد و هر سنتی از فردی در گذشته ناشی شده است، معلوم نیست چرا باید سنتی را قبول و دیگری را طرد کرد. به هر حال، باید در لحظه‌ای از تاریخ گذشته توقف کرد و سنتی را بر سنت دیگر ترجیح داد، زیرا در غیر این صورت تسلسل لازم خواهد آمد. لاک یادآور می‌شود که در هر لحظه‌ای از گذشته که بخواهیم توقف و مرجعیت فردی را در ایجاد سنت قبول کنیم، این نکته را نمی‌توان فراموش کرد که آن شخص قانونی را به سنت تبدیل کرده است که با استدلال عقلی از داده‌های حسّ دریافت یا از فطرت خود استخراج کرده است و تردیدی نیست که این امر در مورد دیگر افراد انسانی نیز امکان‌پذیر است. هر فردی می‌تواند از فطرت یا عقل خود قانون طبیعی را استخراج کند و از آن‌جا که «اصل شناخت» در نهاد هر فردی به ودیعه گذاشته شده است، نیازی به سنت وجود نخواهد داشت.

حتیٰ اگر فردی را که سنتی را در اصل ایجاد کرده است، سروش غیبی تعلیم داده یا روح الهی در او حلول کرده باشد، و آن فرد قانونی گذاشته باشد که همگان را شامل می‌شود، چنین قانونی، قانون وضعی خواهد بود و نه طبیعی. پس، حاصل سخن این‌که اگر قانونی طبیعی وجود داشته باشد ــ و تاکنون کسی وجود آن را انکار نکرده است ــ از این حیث که قانون است، نمی‌تواند از طریق سنت شناخته شود.[1]

پی‌آمدهای جنبش اصلاح دینی در فرانسه، به خلاف آلمان و انگلستان، چندان پراهمیت نبود و بسیاری از اندیشمندان فرانسوی از دیدگاه نقادانهٔ نویسندگان آلمانی و انگلیسی در جدال با قدما احتراز کردند. اگرچه نخست رُنه دکارت، بنیادگذار اندیشهٔ فلسفی جدید در فرانسه، چیرگی سنت فراگیر و پیروی نسنجیده از آن را مورد نقادی قرار داد، اما بسیاری از نویسندگان متأخری که به نقادی از سنت پرداختند، مانند مِرْسِن، پاسکال و مالْبْرانْش، اهل دیانت نیز بودند و دیدگاه‌های الهیات مسیحی از نوشته‌های آنان غایب نبود، اگرچه توجه همین

1. Locke, op. cit. p. 31-3.

نویسندگان نیز بیشتر به قلمرو دانش‌های دقیق مربوط می‌شد. مَرَن مِرْسِن، راهب فرانسوی، دانشمند علمِ حِیَل، نجوم، موسیقی، فیلسوف و حکیم الهی نیمهٔ نخست سدهٔ هفدهم، در بیان مسئلهٔ سی و دوم از رسالهٔ خود این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا اینک، در برخی از فنون و دانش‌ها، بیشتر از قدما می‌دانیم؟» مرسن نسبت به مردم زمانه که به مهارت‌های ناچیز خود خرسند بودند و فراموش می‌کردند که قدما در بسیاری از امور عملی به چه پیشرفت‌های شگرفی دست یافته بودند، نگاهی نقادانه داشت. او با شگفتی می‌نویسد که در قلمرو دانش‌ها حتیٰ امروزه نیز کسانی را در شمار دانشمندان می‌دانند که در فلسفه، به نوشته‌های افلاطون، ارسطو و ابن رشد، در طب، به نوشته‌های جالینوس و دیسکوریدس و در ریاضیات، به نوشته‌های اقلیدس و بطلمیوس دسترسی و از رموز آن نوشته‌ها آگاهی دارند. برخی نیز چنان در این اعتقاد راسخ‌اند که تصور می‌کنند، جز در مشاهداتی دربارهٔ سماوات، برخی یافته‌ها مانند ساعت، عدسی‌ها، دستگاه چاپ، قدما دانشمندتر از مردمان زمان حاضر بوده‌اند،[1] اما

> با این همه، نباید گمان برد که یونانیان چندان پیشرفت کرده بودند که پس از آنان نمی‌توان چیزی بر فنون و دانش‌ها افزود. تردیدی نیست که اگر نظمی درست دنبال می‌شد و هر کسی تنها چیزی را می‌نوشت و در اختیار عامه قرار می‌داد که خود ابداع کرده است، بسیار بر دانش‌ها افزوده می‌شد. من تردیدی ندارم که زمانهٔ ما علمای بزرگی در دامن خود پرورانده است که اگر یکی دربارهٔ بخشی از طبیعیات، دیگری دربارهٔ طب و دیگران دربارهٔ بخش‌های دیگر کار می‌کردند، و اگر دانشمندان دربارهٔ مشکلات ـ اعم از نظریه‌پردازی دربارهٔ اصول و استنتاج نتایج و تجربه‌های عملی ـ تبادل نظر می‌کردند، می‌توانستند بسیار بر دانش‌ها بیفزایند و شاید حتیٰ بسیاری امور را اصلاح کنند.[2]

1. Marin Mersenne, *Questions inouïes ou récréation des savants*, p. 87.
2. Mersenne, op. cit. p. 88.

بْلِز پاسکال، ریاضی‌دان و حکیم الهی فرانسوی، از نویسندگانی است که به عنوان حکیم الهی و دانشمند علوم دقیقه به بحث جدال قدما و متأخرین و اهمیتی که مرجعیت و سنت در مباحث علوم نقلی در قیاس با دانش‌های عقلی دارد، اشاره کرده است. با بررسی فقراتی که پاسکال، در دیباچهٔ رساله‌ای دربارهٔ خلأ، دربارهٔ مرجعیت آورده است، می‌توان آشکارا پژواکی از نسبت قدما به متأخرین را به گونه‌ای که پیش از این از برنار قدیس آوردیم، در نوشتهٔ او پیدا کرد. پاسکال، به عنوان دانشمند علوم دقیقه، از پی‌آمدهای نامطلوب مرجعیت قدما و مانعی که استناد به نوشته‌های آنان می‌توانست در راه گسترش دامنهٔ دانش جدید ایجاد کند، آگاهی داشت، زیرا چنان‌که او می‌نویسد، گاه استناد به «متن نویسنده‌ای می‌تواند قوی‌ترین دلیل‌ها را ویران کند».[1] پاسکال تمایزی میان دو گروه از دانش ــ دانش‌های نقلی و دانش‌های برهانی ــ وارد می‌کند و گروه نخست را در شمار دانش‌هایی می‌داند که وابسته به حافظه و تاریخی‌اند و به این اعتبار، موضوعی جز آن‌چه پیشینیان نوشته‌اند، ندارند. دومین گروه دانش‌های برهانی‌اند و «موضوع آن‌ها جستجو و کشف حقایق پنهان» است. پاسکال در علوم نقلی، بویژه در الهیات، مرجعیت قدما را کافی می‌داند و می‌نویسد:

> در مواردی که می‌خواهیم تنها نظر نویسندگان را بدانیم، به عنوان مثال، در مباحث مربوط به تاریخ، جغرافی، حقوق، زبان‌ها و بویژه الهیات، و سرانجام، دربارهٔ همهٔ مباحثی که اصل آن‌ها امر واقع یا تعلیم الهی یا انسانی است، به ضرورت باید به کتاب‌ها مراجعه کنیم، زیرا هر آن‌چه می‌خواهیم بدانیم، در کتاب‌ها آمده است. بدیهی است که از این کتاب‌ها می‌توان دربارهٔ آن مسائل علم کامل را به دست آورد و چیزی نمی‌توان بر آن افزود.[2]

در برخی دانش‌ها، مانند مباحث زبان‌شناسی، تاریخی و حقوقی، «تنها کسی که مرجعیت دارد، می‌تواند به ما توضیح دهد»، اما الهیات دانشی است که مرجعیت نقشی اساسی در آن ایفاء می‌کند، تنها مرجعیت (autorité) امانتدار حقیقت است

1. Blaise Pascal, «Le traité du vide», *Oeuvres complètes*, p. 230.

2. ibid.

و پای چوبین استدلال را به ساحت آن راهی نیست.

> جایی که مرجعیت اهمیت بیشتری دارد، الهیات است، زیرا در الهیات، مرجعیت را نمی‌توان از حقیقت جدا کرد و ما به حقیقت جز از طریق مرجع نمی‌توانیم پی ببریم، به گونه‌ای که کافی است برای نیل به یقین کامل در مباحثی که در نظر عقل غیر قابل فهم هستند، به کتاب‌های مقدس رجوع کنیم ... اصول این مباحث ورای طبیعت و عقل قرار دارند و ذهن انسانی ضعیف‌تر از آن است که اگر امداد نیرویی قادر و فوق طبیعت نباشد، با کوشش‌های خود آن مباحث را دریابد. این امر در مورد مباحثی که در حوزهٔ حسّ و استدلال قرار می‌گیرند، مصداق ندارد.[1]

قدما، در مباحثی که در حوزهٔ حسّ و استدلال قرار می‌گیرد، تنها اصول را مطرح کرده‌اند و دانشمندان هر دوره‌ای باید به یاری عقل و از طریق تجربه و استدلال آن دانش‌ها را کامل کنند و نتایج تحقیقات خود را در اختیار آیندگان قرار دهند. در این دانش‌ها «کمال به زمان و رنجی وابسته است» که دانشمندان به خود می‌دهند تا بتوانند دستاوردهای قدما را کامل‌تر کنند.[2] پاسکال، بی‌آن‌که بخواهد اهمیت اعتبار نظر قدما و مرجعیت در دانش‌های نقلی و الهیات را برجسته کند، کوشش می‌کند با تمیز میان دانش‌های نقلی و تجربی نشان دهد که در مباحث مربوط به طبیعیات «استناد برخی به تنها مرجعیت به عنوان دلیل به جای استدلال یا تجربه» به همان اندازه حاکی از سوءِ نیت است که «استناد برخی دیگر به برهان به جای مرجعیت کتاب مقدس و پدران» کلیسا. تقلید در قلمرو طبیعیات موجب شده است برخی متأخران نتوانند به کشفی در قلمرو دانش‌هایی تجربی نایل آیند، چنان‌که برخی گسسته‌خردی را به جایی رسانده‌اند که در قلمرو علوم نقلی و الهیات بدعت‌هایی وارد می‌کنند (produisent des nouveautés) اما شگفت این‌که امروزه به همان اندازه به بدعت در الهیات ارج گذاشته می‌شود که هر کشفی در طبیعیات مایهٔ بیزاری کسانی می‌شود که به پیروی از نظرات قدما در

1. ibid. 2. Pascal, op. cit. p. 231.

این باره خو کرده‌اند. نوآوری در امور دنیوی و طبیعیات برای تکامل بخشیدن به دانش به همان اندازه لازم و ضروری است که بدعت در قلمرو الهیات مضر تلقی می‌شود، به گونه‌ای که اگر قدما جرأت به خرج نمی‌دادند چیزی بر دانش‌های پیشینیان خود بیفزایند، و اگر معاصران آنان مانعی بر سر راه ایجاد می‌کردند، خود و اخلاف آنان از ثمرهٔ دانش آنان محروم می‌ماندند. از آن‌جا که قدما از دانش‌های پیشینیان سود جسته‌اند، و دلیری راه را بر آنان باز کرده است تا به موفقیت‌هایی نایل آیند، ما نیز باید دانش‌هایی را که به دستمان رسیده است، نه هدف، بلکه وسیلهٔ بررسی‌های خود تلقی کنیم و «با تقلید از قدما بر آنان پیشی جوییم».[1] رفتار ما در قبال قدما نباید با رفتار آنان در قبال پیشینیان خود تفاوت داشته باشد. زمان عامل پیشرفت و تکامل است و به تدریج رازهای نهانی طبیعت را بر انسان آشکار می‌کند، هم‌چنان‌که تجربه‌ها، به عنوان «یگانه اصول طبیعیات»، کلید فهم رازهای آن را عرضه می‌کنند. هر فرد انسانی، هر روز، و بشریت، با گذشت زمان، در دانش خود پیش می‌روند و از این‌رو، احترام ما نسبت به قدما وجهی ندارد، زیرا بشریت با زمان پیش رفته، از دورهٔ کودکی خود دور شده و به کهنسالی رسیده است.

> کسانی که ما آنان را قدما می‌خوانیم، به راستی، از هر نظری جدید بودند و به راستی که دورهٔ کودکی انسان را تشکیل می‌دادند. از آن‌جا که ما تجربهٔ سده‌های گذشته را بر دانش آنان افزوده‌ایم، قدمتی را که در دیگران ستایش می‌کنیم، در ما می‌توان یافت.[2]

به دنبال مَرَن مرسنِ راهب و بلز پاسکالِ دانشمند و فیلسوف دیانت، در فرانسه، جدال قدما و متأخرین در قلمروهای دیگر، از جمله ادبیات، از سر گرفته شد و بویژه در نظریهٔ ادبیات میان هواداران اسلوب قدما و شیوه‌های متأخران جدالی آغاز شد که نزدیک به یک سده ادامه پیدا کرد و هر گروه در دفاع از دیدگاه‌های خود رساله‌های بسیاری پرداختند. در قلمرو فلسفه و الهیات نیز تا پایان سدهٔ هفدهم جدال ادامه داشت و برخی از فیلسوفان مهم فرانسوی که نیکُلا

1. ibid. 2. Pascal, op. cit. p. 232.

مالْبْرانْش از آن جمله بود، به این جدال اشاره کردند. مالبرانش راهب و از بزرگ‌ترین فیلسوفان و متألهین زمان خود به شمار می‌رفت، اما در برخی از علوم زمان، مانند ریاضیات و طبیعیات، در زمرهٔ سرآمدان دانشمندان بود. او از منتقدان دکارت بود و در کتاب مفصل تحقیق دربارهٔ حقیقت نیز کوشش کرد جمعی میان فلسفهٔ خردگرای جدید و الزامات وحی الهی برقرار کند و مسیحیت را با فلسفه آشتی دهد. مالبرانش، به عنوان فیلسوفی مسیحی، به وحدت عقل اعتقاد داشت و آن را منحصر به عقل الهی می‌دانست که به حقیقت علم دارد، در حالی‌که عقل انسانی جز جلوه‌ای از آن عقل ابدی نیست، اما می‌تواند خود را به مرتبهٔ «رؤیت در خداوند» (vision en Dieu) برساند. قوهٔ حافظه که مبتنی بر تقلید از قدما و تبعیت از مرجعیت آنان است، مانعی در راه نیل به حقیقت و حدّی در برابر ذهن آدمی و بویژه اهل دانش است. بسیاری از اهل دانش قوهٔ حافظه را برتر از قوای عقلانی ذهن (esprit) می‌دانند و این خود مانعی در راه نیل به حقیقت است، زیرا به تجربه می‌توان دریافت که بیشترین خطاها از کسانی ناشی شده است که توجه بیشتری به خواندن کتاب‌ها داشته‌اند. مَثَل آنان که مطالعه می‌کنند، مثل مسافری است که به سوی مقصدی در راه است که اگر راه خطایی را در پیش گرفت و به رفتن در آن ادامه داد، بیشتر از مقصد دور خواهد شد. انسان صاحب عقلی فطری است و آن‌که کاربرد عقل خود را تعطیل کند تا از راه تقلید دنباله‌رو عقل دیگری باشد، هم‌چون کسی است که به امید راهنمایی دیگری چشم بربندد یا آن را از چشم‌خانه درآورد. مالبرانش، با نقل آیه‌ای از کتاب مقدس ــ «چشمان فرزانه‌مرد در سر اوست، اما نادان در ظلمات راه می‌سپارد» ــ می‌نویسد که سبب این‌که نادان در ظلمات راه می‌سپارد، این است که او با چشمان دیگری می‌بیند و «این دیدن خود به معنای ندیدن است».[1]

> نسبت کاربرد عقل به کاربرد چشم، نسبت عقل به چشم است، و هم‌چنان‌که عقل در مرتبه بی‌نهایت بر چشم برتری دارد، کاربرد عقل نیز برای عقل خرسندی‌های بیشتری از آن‌چه نور و رنگ‌ها برای

1. Nicolas Malebranche, «De la recherche de la vérité», *Oeuvres*, I, p. 211.

بینایی به ارمغان می‌آورند، به دنبال می‌آورد. اما به هر حال، آدمیان، برای پیدا کردن راه خود، پیوسته، از چشم خود استفاده می‌کنند و حال آنکه برای کشف حقیقت، هرگز، از عقل خود سود نمی‌جویند.[۱]

تعطیل عقل و اعتماد به مرجعیت قدما و پیروی از نظرات آنان از مهم‌ترین موانع کشف حقیقت است و مالبرانش، ضمن تأکید بر این نکته، به برخی از علّت‌های این امر اشاره می‌کند. نخست این‌که انسان، در فطرت خود، تنبل آفریده شده و از این‌رو، تعطیل عقل را که نیازمند کوششی است، بر پیروی از نظرات دیگران ترجیح می‌دهد. بسیاری از مردمان نیز از عنفوان جوانی که مغز انسان آمادگی بیشتری برای ممارست فکری دارد، تن‌آسانی پیشه می‌کنند و به تدریج توانایی اندیشیدن را از دست می‌دهند. از تنبلی و تن‌آسانی که بگذریم، بی‌اعتنایی به «حقایق مجرد که بنیاد هر معرفتی در این عالم است»، از علّت‌های پیروی از نظرات دیگران است، زیرا عامهٔ مردم به امور وهمی ــ که مبتنی بر حواس است و با امیال آنان مطابقت بیشتری دارد ــ بیشتر ارج می‌گذارند. وانگهی، اغلب گمان برده می‌شود که قدما مردمانی روشن و به غایت آگاه بوده‌اند، هیچ دانشی نبود که آنان به آن دست نیافته باشند و در هیچ دانشی کسی نمی‌تواند بر آنان پیشی بجوید. عامهٔ مردم به سائقهٔ غرور بی‌حاصل می‌خواهند در نظر دیگران دانشمند جلوه کنند و از آن‌جا که «کسانی دانشمند خوانده می‌شوند که کتاب‌های بسیاری خوانده باشند»، آشنایی با عقاید قدما در صحبت‌ها بیشتر در عامهٔ مردم مؤثر واقع می‌شود تا «دانش فلسفهٔ راستین که از راه تأمل» نظری به دست آمده باشد.[۲] مالبرانش، مانند بسیاری از نویسندگان پیش از خود، قدمت و مرجعیت قدما را ملاک اعتبار نمی‌داند و با اشاره‌ای به کلمهٔ قصاری از بیکن که گفته بود، «حقیقت فرزند زمانه است و نه مرجعیت»،[۳] با نقادی پیشداوری‌های عامهٔ مردم نسبت به اعتبار مرجعیت قدما و ارزش اشیای قدیمی، دربارهٔ یکی از علّت‌های عمدهٔ احترام مردم به قدما، می‌نویسد :

1. Malebranche, op. cit. I, p. 211-2. 2. Malebranche, op. cit. I, p. 212.

3. «Veritas filia temporis, non auctoritatis». Bacon, *Novum organicum*, II, 84.

احترامِ آمیخته به کنجکاوی ابلهانه موجب شده است که عامهٔ مردم به امور دور از ما و چیزهای قدیمی که از جاهای دور یا سرزمین‌های ناشناخته آورده می‌شوند و حتیٰ کتاب‌های نامفهوم بیشتر ارج نهند. از این‌رو، در گذشته، هراکلیتوس راکه ناروشنی‌های زبان او را داستان می‌زدند، ستایش می‌کردند. کسانی در جستجوی نشان‌های قدیمی ــ حتیٰ زنگ‌زده ــ هستند، و فانوس و نعلین یکی از قدما ــ حتیٰ کرم‌خورده ــ را در نهایت دقت حفظ می‌کنند: قدمت این اشیاء دلیل ارزش آن‌هاست. به خواندن نوشته‌های خاخام‌ها بسیار علاقه نشان داده می‌شود، زیرا این آثار به زبان‌های بیگانه، بسیار مبهم و سخت مغلق نوشته شده‌اند، هم‌چنان‌که به اعتقادات کهن‌تر بیش از این ارج گذاشته می‌شود، زیرا آن اعتقادات از ما بسیار فاصله دارند و اگر نمرود داستان فرمانروایی خود را به رشتهٔ تحریر کشیده بود، عامهٔ مردم گمان می‌بردند که ظرایف سیاست و دیگر دانش‌ها در آن آمده است، هم‌چنان‌که برخی بر آن‌اند که ویرْژیل و هُمِر به معرفت کاملی از طبیعت رسیده بودند. گفته می‌شود که باید به قدما احترام گذاشت ... [اما] گمان نمی‌برند که افلاطون، ارسطو و اپیکور مردمانی مانند خود ما و از تبار ما بوده‌اند؛ افزون بر این، در زمانی که ما به سر می‌بریم، عالَم نزدیک به دو هزار سال کهنسال‌تر است، تجربهٔ بیشتری اندوخته است و باید روشن‌بین‌تر شده باشد، و با کهنسالی و تجربه می‌توان به کشف حقیقت نایل شد.[1]

عامهٔ مردم میان «حقیقت‌های وابسته به عقل و حقایقی که از سنت ناشی می‌شود»، تمیز نمی‌دهند و نمی‌دانند که شیوه‌های آموختن دو گونهٔ حقیقت عین هم نیستند. آنان هر «نوآوری»[2] را خطا و بدعت می‌شمارند و قدمت را عین

1. Malebranche, op. cit. I, p. 212-3.

۲. باید توجه داشت که در زبان‌های اروپایی نیز از نظر لغوی «بدعت» و «بدیع» از یک ریشه‌اند و مالبرانش می‌خواهد بگوید که هر «بدیعی»، به ضرورت، «بدعت» نیست.

حقیقت می‌دانند. گفته می‌شود که کالون و لوتر در قلمرو دین «نوآوری» کردند و بدعت گذاشتند، بنابراین، گالیله، هارْوی و دکارت نیز که سخنان نویی گفتند، دچار خطا شدند. نظر لوتر دربارهٔ مراسم عشای ربانی، نظری نو و بنابراین، نادرست بود و نظریهٔ هاروی دربارهٔ گردش خون نیز که نظریه‌ای نو به شمار می‌آمد، خطا بود. عامهٔ مردم «حقیقت را عین قدمت» می‌دانند و هر «بدیعی را بدعت» می‌خوانند و حتیٰ اهل نظر نیز اغلب از تمیز میان این دو واقعیت عاجزند.[1] افزون بر این علّت‌های نظری، مالبرانش به عامل مهم دیگری اشاره می‌کند که می‌توان آن را مانع روانشناختی خواند. کسانی از متأخران که نوآوری‌هایی کرده‌اند، رقیب معاصران خود به شمار می‌آیند و اعتبار آنان می‌تواند به اعتبار معاصران آسیب‌های فراوان وارد کند، در حالی‌که از اعتبار کسانی که در زمان‌های دور زیسته‌اند، ضرری متوجه معاصران نخواهد شد.[2] وانگهی، انسان به سائقهٔ نفع خود عمل می‌کند و از این‌رو، حتیٰ زمانی که به خطای خود و به بی‌حاصلی مطالعهٔ نوشته‌های قدما پی می‌برد، به آن‌ها پشت نمی‌کند، زیرا افتخار و نفع خود را در پیروی از «مرجعیت قدما» می‌بیند و خطای توأم با افتخار را بر کشف حقیقت ترجیح می‌دهد. مالبرانش می‌نویسد که هنوز مذهب مختار، «دانشِ عقاید قدماست»، تنها کسانی می‌توانند گهوارهٔ «عادت‌های خبیث» را ترک گویند که بر عقل خود تکیه کنند و البته، «تا زمانی که کسی در میان جمع عوام باشد، مشکل خواهد توانست از غرقابی که ما را با خود می‌برد، جان به در برد.»[3]

در ایتالیا، جدال با سنت قدما، بسی پیشتر از دیگر کشورهای اروپایی آغاز شده بود. با نوزایش، تجربه و دریافت جدیدی از زمان و دگرگونی‌های تاریخی پدیدار شد : در نیمهٔ نخست سدهٔ چهاردهم، دو نویسندهٔ ایتالیایی، پِتْرارْکا و اندکی پس از او، بُکّکاچْچو به تبعیت از روحیهٔ دورهٔ نوزایش، به دنبال احیای فرهنگ باستانی یونانی- رُمی بودند و در همین دوره، دریافتی نو از نسبت با

1. Malebranche, op. cit. I, p. 213-4.
2. Malebranche, op. cit. I, p. 213.
3. Malebranche, op. cit. I, p. 214.

نوشته‌های قدما و سنت پیدا شد. در فصل پنجم، برخی از وجوه جریانی راکه در آغاز سدهٔ گذشته، اومانیسم شهروندی خوانده شد و نیز نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم را مورد بررسی قرار خواهیم داد، اما در این‌جا تنها به نوشته‌ای از ویکو و موضع اعتدالی او به عنوان حُسنِ ختام اشاره می‌کنیم. در آغاز سال تحصیلی ۱۷۰۸، فیلسوف ایتالیایی، جانْباتْتیسْتا ویکو، در خطابه‌ای با عنوان «روش مطالعات زمانهٔ ما»،[1] به تفصیل روش‌های جدید مطالعهٔ دانش‌های زمان خود را در مقایسه با روش قدما مورد بررسی قرار داد. ویکو، به خلاف هواداران افراطی دانش‌های جدید و شیوه‌های آن‌ها، دانش‌ها و روش‌های قدما را یکسره باطل و خالی از فایده ارزیابی نمی‌کرد و در رسالهٔ خود کوشیده است تا نشان دهد که دستاوردهای قدما در قلمرو دانش اندک نبوده است و تنها در مقام مقایسه می‌توان نقطه‌های ضعف و قوّت قدما و متأخرین را بازشناخت. «ما چیزهای بسیاری می‌دانیم که قدما نمی‌دانستند و آنان نیز چیزهای بسیاری می‌دانستند که آن امور بر ما ناشناخته‌اند.» وانگهی، آنان در برخی دانش‌ها به پیشرفت‌هایی نایل شده بودند که برای ما ناشناخته مانده است و برخی از قدما عمر خود را به تحقیق در فنونی صرف می‌کردند که پژوهش دربارهٔ آن‌ها امروزه یکسره مغفول واقع شده است. ویکو به این نکته التفات داشت که گفتار در مقایسهٔ روش‌های قدما و متأخرین، بحثی جدید و پراهمیت است، اما خود او با توجه به اهمیتی که چنین بحثی دارد، در شگفت است که چگونه چنین بحث پراهمیتی می‌تواند «جدید باشد».[2] بحث ویکو، در مقایسه با دیدگاه‌های هواداران دانش‌های جدید، بویژه از این حیث دارای اهمیت است که رسالهٔ او گفتاری در روش است و نه بحثی در خود دانش‌ها و فنون قدما و متأخرین، زیرا به نظر او آن‌چه در تحقیق اهمیت دارد، روش است و اختلاف میان قدما و متأخران، در نهایت، به اختلاف یا بهتر بگوییم، «به برتری روش» مربوط می‌شود

---

1. *De nostri temporis studiorum ratione.*

متن رسالهٔ ویکو به ایتالیایی است. فقرات نقل شده در متن از ترجمهٔ فرانسه گرفته شده است.

2. Giambattista Vico, «La méthode des études de notre temps» *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, p. 220.

و باید تمایزی میان مواد فنون و دانش‌ها و راه و روش رسیدن به آن‌ها وارد کرد.[۱] ویکو غایت دانش را نیل به حقیقت می‌دانست و در جدال قدما و متأخرین به اختلاف میان آن دو گروه اهمیتی نمی‌داد. او، مانند همهٔ فیلسوفان جدید، در نیل به حقیقت به روش‌های علمی اهمیت ویژه‌ای قائل بود و مبنای نظری جدال قدما و متأخرین را جدالی در روش می‌دانست، اما این نکته در نظریهٔ ویکو دارای اهمیت بود که او در آستانهٔ سدهٔ هیجدهم دیدگاه‌های افراطی نویسندگان پیشین را درست نمی‌دانست. هر یک از دو گروه قدما و متأخرین، با روش‌های خاص خود، به بخش‌هایی از حقیقت دست یافته بودند و نیل به همهٔ حقیقت مستلزم روشی بود که بتواند ترکیبی از دستاوردهای مثبت روش‌های قدما و متأخرین به وجود بیاورد، کوششی که خود ویکو با «خطابهٔ مطالعات زمان ما» در جوانی آغاز و آن‌گاه در دورهٔ پختگی فکری در رساله‌ای با عنوان دانش نوآیین شالودهٔ آن را استوار کرد.

***

در فاصلهٔ نخستین سده‌های دورهٔ مسیحی تا پایان سده‌های میانه، در میان پدران کلیسا و حکمای الهی، دو بحث اساسی در قلمرو الهیات درگرفت که پیش از این اجمالی از مسائل آن‌ها را آوردیم: جایگاه استثنایی قدما و مقام سنت، دو وجه از بحث دربارهٔ مبانی نظری الهیات مسیحی بود و تا پایان سده‌های میانه و آغاز جنبش نوزایش و اصلاح دینی خللی در بنیان آن دو بحث پدیدار نشد. نظریهٔ کلیسا دربارهٔ جایگاه استثنایی پدران و مقام سنت، پیوندی با تصوری از مفهوم زمان داشت که برابر آن با آغاز دورهٔ مسیحی و ظهور کلام الهی سنتی ایجاد شده بود که قدما امانتداران آن بودند و به آیندگان تحویل می‌دادند. دریافت حکمای الهی از زمان، به خلاف دریافت فیلسوفان یونانی که به زمان دوری اعتقاد

1. Vico, op. cit. p. 221.

داشتند، خطی بود و همین تصور پیوندی با مفهوم سنت در الهیات مسیحی داشت. دریافت خطی از زمان ناظر بر دو دیدگاه اساسی بود: گروهی بر آن بودند که امور عالم در تحول خود تا آخرالزمان سیری خطی در جهت پیشرفت را دنبال می‌کنند، در حالی‌که برخی دیگر هر تحولی را حرکتی به سوی تباهی می‌دانستند. با نوزایش و اصلاح دینی، دریافتی دوری جانشین سیر خطی زمان شد و نمایندگان هر دو گروه اعتقاد داشتند که از سده‌ها پیش نوعی تباهی بر تحول امور عالم راه یافته و زمان آن رسیده است که با بازگشت به گذشته‌ای دور سدی در برابر تداوم تباهی ایجاد کرد. نمایندگان جنبش نوزایش که بیشتر به میراث فرهنگی یونان و رُم توجه داشتند، بازگشت به آن ــ و البته، برخی بازگشت به کتاب مقدس ــ را پیشنهاد می‌کردند که می‌بایست تولد دوبارهٔ اندیشهٔ دورهٔ باستان باشد، در حالی‌که نمایندگان اصلاح دینی، از سویی، توجهی به اندیشه و ادب جاهلی یونان و رُم نداشتند و از سوی دیگر، فَتْرتِ طولانی میان شورای نیقیه در سدهٔ چهارم تا آغاز سدهٔ چهاردهم را دورهٔ انحطاط مسیحیت و سلطهٔ خلافت پاپ و نهاد دنیوی کلیسا می‌دانستند و کوشش می‌کردند با بازگشت به کلام الهی و سنت حواریانی تفسیری نوآیین از بشارت عیسیٰ مسیح عرضه کنند که با عزل نظر از «سنت‌های انسانی» رجعتی به بنیان مرصوص دین مبین به شمار می‌آمد.

با توجه به چنین دریافتی از مفهوم سنت و جدالی که از نخستین سده‌های دورهٔ مسیحی ــ که گزارشی کوتاهی از آن را آوردیم ــ میان پدران کلیسا و حکمای الهی درگرفت، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که سرشت و معنای تحولی که در آغاز دوران جدید در اروپا آغاز شد و صورتی نوآیین به سرزمین‌های باختری مسیحیت داد، چه بود؟ برخی پژوهندگان تاریخ تحولات اجتماعی، مانند ماکس وبر، با طرح این پرسش به این نکته اشاره کرده‌اند که دگرگونی‌هایی که با آغاز دوران جدید تاریخ اروپا صورت گرفت، در تاریخ تحولات جهانی بی‌سابقه بود و از آن پس نیز در قلمرو هیچ تمدن دیگری تکرار نشده است. در نخستین سال‌های سدهٔ بیستم، ماکس وبر، در دیباچهٔ رسالهٔ

اخلاق پروتستانی و روحیهٔ سرمایه‌داری، این پرسش را مطرح کرده بود که «مجموعه‌ای از شرایطی که موجب شد چنان نمودهای فرهنگی در مغرب‌زمین ــ و تنها در مغرب‌زمین ــ پدیدار شوند که تاکنون ــ یا دست‌کم، بنا بر تصور ما ــ در راستای تحول، ارزش و اعتباری جهانی قرار دارند، کدام‌ها هستند؟»[1] ماکس وبر، در همان دیباچه، به تفصیل، توضیح داده است که هیچ یک از شاخه‌های دانش‌های بشری، نمودهای فرهنگی، فرآورده‌های فن‌آوری جدید و نهادهای تمدنی را نمی‌شناسیم که در تاریخ تمدن‌های کهن سابقه‌ای نداشته باشد، اما همهٔ این پدیدارها در دوران جدید مغرب‌زمین بسطی پیدا کرده است که صورت‌های جدید این نمودها را نمی‌توان به وجوه پیشین آن‌ها بازگرداند و به آن تقلیل داد. جامعه‌شناسی وبر و بویژه رسالهٔ اخلاق پروتستانی و روحیهٔ سرمایه‌داری او ناظر بر بررسی «ادیان فرهنگی مغرب‌زمین از دیدگاه مقایسه‌ای است» تا آن‌چه او بسط و پدیدار شدن «شیوه‌های معین بهره‌برداری عُقَلایی» یا Rationalisierungen von bestimmite *Arten* «در مغرب‌زمین و تنها در مغرب» می‌نامد، توضیح دهد.[2] در اشاره‌های ماکس وبر به راه نوآیین مغرب‌زمین در دوران جدید تاریخ جهانی و توضیح‌های جامعه‌شناختی او نکته‌های بسیار پراهمیتی برای فهم تمایزهای میان بسط فرهنگ و تمدن غربی و فرهنگ و تمدن‌هایی که در بیرون قلمرو مغرب‌زمین قرار دارند، وجود دارد، اگرچه ما در این بحث راه او را که از بسیاری جهات هموارتر و آسان‌تر است، دنبال نخواهیم کرد. اشارهٔ اجمالی ما به دیدگاه جامعه‌شناختی ماکس وبر بیشتر از آن‌که طرح بحث از دیدگاه او باشد، به بسط پرسش او در قلمرو مباحث «الهیات سیاسی» کارل اشمیت و «فلسفهٔ تاریخ» کارل لُویت مربوط می‌شود که ناظر بر بحثی اساسی‌تری است که هانْس

1. Max Weber, *Die protestantische Ethik*, S. 9.

2. Weber, op. cit. S. 24.

ماکس وبر در اقتصاد و جامعه نیز ضمن تأکید بر نوآیین بودن راهی که با اصلاح دینی در غرب مسیحی تجربه شد، می‌نویسد که «تنها مغرب‌زمین، با پروتستانتیسم زاهدانه، شاهد انتقال زهدِ عُقَلایی در خود زندگی دنیوی بوده است». هم‌او، با اشاره‌ای به نمونه‌های زهد شرقی، در هند و کشورهای اسلامی، می‌افزاید که «اغلب، تجربه‌های دینی آنان هیچ نسبتی با الزامات حرفه‌های دنیوی آنان ندارد». Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 336

بْلومِنْبِرگ آن را «قضیهٔ عرفی شدن» یا Säkularisierugstheorem نامیده است و یکی از گرهگاه‌های تاریخ اندیشه به شمار می‌آید. اشاره می‌کنیم که در خلال بحث‌های فصل‌های نخست این بخش، به تکرار، تأکید ویژه‌ای بر اهمیت مجادلات حکمای الهی در بنیادگذاری اندیشهٔ جدید شده است، اما این تأکید به معنای بی‌توجهی به مبانی نظری اندیشهٔ جدید و تقلیل این به آن نیست، بلکه ما راه دشوار توضیح شرایط امکان و ظهور مفاهیم اندیشهٔ جدید و تدوین دستگاه مفهومی اندیشهٔ جدید را دنبال کرده‌ایم و از این حیث، تأکید بر زمان تداوم را هم‌چون دیباچه‌ای بر مکان گسست‌ها و کوششی برای ایضاح منطق آن گسست‌ها و بیان مختصات آن‌ها خواهیم آورد.

پیش از این، در اشارهٔ به مفهوم سنت و جدال میان قدما و متأخرین گفتیم که مفهوم فراگیر سنت نسبتی با سرشت دیانت مسیحی داشت و جدالی نیز که میان قدما و متأخرین درگرفت و تا سده‌های اخیر ادامه پیدا کرد، امری بی‌سابقه در تمدن مسیحی بود و پی‌آمدهای این بحث‌ها برای تمدن اروپایی نیز چندان پردامنه بود که در این مختصر تنها می‌توان به طرح پرسش بسنده کرد. اشاره‌های ما به جدال قدما و متأخرین در آن‌چه گذشت، تنها در محدودهٔ الهیات بود و تفصیل مناقشه‌های برخی از نویسندگان دوران جدید بر سنت قدما را آوردیم، اما به دنبال ماکس وبر و بسیاری از اهل نظر اروپایی، این پرسش را نمی‌توان مطرح نکرد که چگونه در درون مفهوم فراگیر سنت در الهیات مسیحی باب بحث‌های جدید در اندیشهٔ اروپایی باز شد؟ از دیدگاه تاریخ اندیشه، به طور کلی، دو نظریهٔ اساسی در این باره وجود دارد که می‌توان از آن دو به نظریه‌های تداوم و گسست تعبیر کرد. هواداران نظریهٔ نخست بر آن‌اند که نسبت میان قدما و متأخرین و به تعبیر جدیدتر، نسبت میان سنت و تجدد، نسبت تداوم است، به این معنا که اندیشهٔ سنتی در تحول خود در گذر تاریخ، بی‌آن‌که در مبانی آن دگرگونی بنیادینی صورت گرفته باشد، صورت دیگری از اندیشه را به خود گرفته است. در میان هواداران این نظریه باید از کارل اشمیتِ نظریه‌پرداز سیاست و حقوق عمومی آلمانی نام برد که در رساله‌ای با عنوان الهیات سیاسی به تفصیل از

این دیدگاه دفاع کرده است. بر عکس، هواداران نظریهٔ گسست، در مخالفت با دیدگاه کارل اشمیت، کوشیده‌اند منطق گسست بنیادینی را که با آغاز دوران جدید در مبانی اندیشهٔ سنتی و اندیشهٔ جدید صورت گرفته است، توضیح دهند. در میان این نویسندگان می‌توان از نوشته‌های هانْس بْلومِنْبِرگ دربارهٔ گسست میان اندیشهٔ فلسفی- علمی و معرفت‌شناسی قدیم و جدید و پژوهش‌های میشل فوکو دربارهٔ «باستان‌شناسی دانش» جدید و «شرایط امکان» آن اشاره کرد. در قلمرو اندیشهٔ سیاسی و فلسفهٔ حقوق نیز لِئو اشتراوس، اندیشمند سیاسی و میشل ویله، تاریخ‌نویس فلسفهٔ حقوق، بر گسست میان مبانی اندیشهٔ سیاسی و حقوقی قدیم و جدید تأکید کرده و نشان داده‌اند که اندیشهٔ سیاسی و حقوقی جدید تنها از مجرای نفی مبانی اندیشهٔ سیاسی و حقوقی قدیم و گسستی از آن امکان‌پذیر شده است. در مجلدات دیگر این تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، به مناسبت، به دیدگاه‌های این نویسندگان، بویژه در اندیشهٔ سیاسی و فلسفهٔ حقوق، اشاره خواهیم کرد؛ در این فرصت، به یکی از مباحث عمدهٔ نظریهٔ مشروعیت تجدد اشاره می‌کنیم که چنان‌که گفتیم، بْلومِنْبِرگ «قضیهٔ عرفی شدن» و برخی نویسندگان «جدال دربارهٔ عرفی شدن» نامیده‌اند.

کارل اشمیت رسالهٔ الهیات سیاسی را که عنوان فرعی آن چهار فصل دربارهٔ نظریهٔ حاکمیت است، به سال ۱۹۲۲ منتشر کرد و در فصل سوم آن رساله توضیح داد که دستگاه مفاهیم اندیشهٔ جدید بویژه مفهوم حاکمیت که موضوع بحث اوست، از الهیات مسیحی سده‌های میانه گرفته شده و وجهی عرفی پیدا کرده است. پیش از ورود در بحث، باید به این نکته توجه داشت که کارل اشمیت اصطلاح «الهیات سیاسی» را در معنای ویژه‌ای به کار گرفته است. در تاریخ اندیشهٔ اروپایی، اصطلاح الهیات سیاسی سابقهٔ استعمال کهنی دارد و گویا نخست نویسندگان رواقی آن را به کار برده‌اند و آن‌گاه از مجرای نوشته‌های آُگوستین قدیس به پدران کلیسا رسیده است.[1] در تاریخ اندیشه در اروپا، الهیات سیاسی پیوسته مفهومی مبهم بوده و در تداول قدیمی آن به معنای هر نظریهٔ

1. R. Hepp, «politische Theologie», *HWP*, Bd. 10, col. 1106, s.v.

سیاسی آمده است که از مبانی الهیات استنتاج شده باشد. تا انتشار رسالهٔ اشمیت، نویسندگان کاتولیکِ ضد- انقلاب فرانسوی این اصطلاح را به کار می‌گرفتند، اما نظریه‌پرداز آلمانی حقوق عمومی الهیات سیاسی را به معنای «جامعه‌شناسی» مفاهیم به کار گرفت و آن را به بحث تبیین دگرگونی‌های ساختار مفاهیم اطلاق کرد که نظریهٔ اساسی آن در نخستین عبارت فصل سوم الهیات سیاسی آمده است. او می‌نویسد: «همهٔ مفاهیم معنادار نظریهٔ دولت جدید وجه عرفی شدهٔ مفاهیم الهیات است.»[1] اشمیت در این عبارت دو نکته را برجسته کرده که برای فهم سرشت نوآورانهٔ بحث او دارای اهمیت است. نخست این‌که اشارهٔ اشمیت به آن مفاهیمی در اندیشهٔ سیاسی جدید است که او آن‌ها را prägnante Begriffe یا «مفاهیم آبستنِ» مفاهیم اندیشهٔ جدید می‌خواند و موضوع بحث رسالهٔ خود یا مفهوم «حاکمیت» را در شمار آن مفاهیم می‌آورد. وانگهی، به نظر کارل اشمیت، این مفاهیم «وجه عرفی شدهٔ مفاهیم الهیات» یا säkularisierte theologische Begriffe است، چنان‌که خود او در توضیح همین عبارت می‌نویسد:

> این سخن نه تنها در مورد بسط تاریخی آن مفاهیم مصداق دارد، زیرا آن‌ها از الهیات به نظریهٔ دولت انتقال یافته‌اند ــ چنان‌که به عنوان مثال، خدای قادر به قانونگذار قادر تبدیل شده است ــ بلکه در مورد ساختار منظم آن‌ها نیز که شناخت آن برای تحلیل جامعه‌شناختی این مفاهیم ضرورت دارد، راست می‌آید. وضعیت فوق‌العاده در نظریهٔ حقوقی دارای همان معنایی است که معجزه در الهیات. تنها با آگاهی از این موقعیت مشابه می‌توان به تحولی که مفاهیم مربوط به فلسفهٔ سیاسی در سده‌های اخیر پیدا کرده‌اند، پی برد، زیرا مفهوم جدید حکومت قانون با نظریهٔ دیانت طبیعی (Deismus)، الهیات و مابعدالطبیعه‌ای که معجزه را به بیرون از این جهان طرد و نسخ قانون‌های طبیعی را نفی می‌کند، تثبیت شد، نسخی که تصور معجزه

1. *PT*, S. 49.

آن را شامل می‌شود و متضمن استثنایی ناشی از مداخله‌ای مستقیم است، همان گونه که قانون‌های طبیعی مداخلهٔ مستقیم قدرت حاکمه در نظم موجود را نفی می‌کنند.[۱]

نظریهٔ الهیات سیاسی، چنان‌که از این فقره می‌توان دریافت، ناظر بر دو وجه بسط تاریخی مفاهیم و ساختار نظام‌های گفتاری است که این مفاهیم در درون آن ترتیب منطقی یافته‌اند. از نظر تاریخی، خدای قادر متعال به قانونگذار قادر تبدیل شده است، در حالی‌که از نظر ساختار مضمون مفاهیم، اشمیت وضع فوق‌العاده در نظریه‌های حقوقی جدید را جانشین معجزه در الهیات می‌داند. اشمیت، پیش از انتشار الهیات سیاسی نیز در نوشته‌های خود از دیدگاه «روش و انتظام» مفاهیم به «معنای بنیادین این همسانی‌ها» (Analogien) اشاره کرده بود، اما در رساله‌ای که موضوع بحث ماست، کوشش کرد تا اهمیت چنین دیدگاهی را برای دانشی که او «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» می‌خواند، نشان دهد. نظریهٔ اقتدار دولت جدید، حتیٰ در نظام‌های حکومت قانون، به گونه‌ای که اشمیت طرحی از آن به دست می‌دهد، تنها بر حسب ظاهر آن از قدرت خداوند در الهیات برگرفته نشده است، بلکه در «جزئیات استدلال» برای توجیه چنین قدرتی آشکارا می‌توان بازمانده‌های «خاطره‌ای از شیوهٔ استدلال الهیات» را دید.[۲]

موضوع بحث رسالهٔ الهیات سیاسی، به طور اخصّ، «جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت» است و اشمیت، برای تبیین مفهوم حاکمیت، ناچار بحث عام‌تر «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» را مطرح می‌کند که البته با جامعه‌شناسی به معنای رایج این اصطلاح نسبتی ندارد. اشمیت از این حیث بحث دربارهٔ «همسانی منظم میان مفاهیم الهیات و حقوق» را پیش می‌کشد که به نظر او، «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» نیازمند چنان توضیحی در قلمرو شناخت معانی است که ناظر بر بنیادها و مؤدّی به نتایج درست باشد.[۳] این جامعه‌شناسی نوعی فلسفهٔ تاریخ مبتنی بر اصالت روح، به عنوان نقیض جامعه‌شناسی

---

1. ibid. 2. *PT*, S. 50-1.

3. «eine konsequente und radikale Ideologie voraussetzt». *PT*, S. 55.

«اصالت مادی» یا نقد آن نیست. هم‌چنین، «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» مورد بحث در الهیات سیاسی، کاربرد روش‌های جامعه‌شناختی برای توضیح برخی مفاهیم از طریق توصیف محیط انسانی و شرایط اجتماعی آن‌ها نیست. توضیح مادی پدیدارهای معنوی و توضیح معنوی فرایندهای مادی کوشش می‌کنند توضیحی برای «پیوستگی‌های علّی و معلولی» عرضه کنند. این هر دو روش، نخست، تضادی میان دو قلمرو برقرار و آن‌گاه یکی از آن‌ها را در دیگری حل می‌کنند، روشی که به ضرورت به تصویر دگرگون شده‌ای از واقعیت تبدیل می‌شود. هم‌چنان‌که «فِردریش اِنْگِلْس نظریهٔ کالْوَن دربارهٔ تقدیر را هم‌چون آینهٔ پوچ و غیر قابل پیش‌بینی رقابت عنان‌گسیختهٔ سرمایه‌داری» می‌داند، «نظریهٔ جدید نسبیت و موفقیت آن را نیز می‌توان به مناسبات پولی بازار جهانی کنونی» فروکاست و شالودهٔ اقتصادی آن را نشان داد.[1] اشمیت، به عنوان شاگرد و هوادار جامعه‌شناسی ماکس وبر، تبیین‌های او را از سنخ دیگری می‌داند؛ به نظر او، آن‌گاه که وبر «تمایزهای قلمروهای حقوق موضوعه» را به «آموزش‌های حقوقدانان مکتب‌دیده و حاملان حرفه‌ای علم حقوق و صنف حقوقدانان» باز می‌گرداند، چنین توضیحی در قلمرو «جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی» قرار می‌گیرد. «ویژگی جامعه‌شناختی محیط انسانی کسانی که به طور حرفه‌ای با نظام حقوقی سر و کار دارند»، نیازمند «روش‌های خاصی در استدلال حقوقی و بداهت آن‌هاست»،

> اما هنوز این را نیز نمی‌توان جامعه‌شناسی مفهوم حقوقی خواند. بازگرداندن یک نتیجهٔ مفهومی به حامل اجتماعی آن، روان‌شناسی و تأکید بر نوع خاصی از انگیزهٔ کنش انسانی است. تردیدی نیست که این‌جا سخن از مشکلی جامعه‌شناختی (ein soziologisches Problem) در میان است، اما این بحث، مشکل جامعه‌شناسی یک مفهوم نیست (nicht das der Soziologie eines Begriffes).[2]

«جامعه‌شناسی مفاهیم»، به گونه‌ای که کارل اشمیت در رسالهٔ الهیات سیاسی

---

1. *PT*, S. 57. 2. *PT*, S. 57-8.

طرحی از آن به دست می‌دهد، «یکسره»، از جامعه‌شناسی به معنای رایج آن متفاوت و تنها روشی است که کاربرد آن در مورد مفهومی مانند حاکمیت می‌تواند به نتیجه‌ای علمی منجر شود. هدف این جامعه‌شناسی «کشف واپسین و به طور اساسی منظم ساختار» مفهومی و مقایسهٔ این «ساختار مفهومی با تدوین مفهومی ساختار اجتماعی در دوره‌ای معین» است.[1] برای نمونه، آن‌گاه که سلطنت در سدهٔ هفدهم را به عنوان امر واقعی تعریف می‌کنیم، که در مفهوم خدا در فلسفهٔ دکارت «بازتاب پیدا کرده است»، چنین توضیحی را نمی‌توان جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت خواند. بر عکس، تردیدی نیست که توضیح این امر که شالودهٔ تاریخی و سیاسی سلطنت، به طور عمده، با مرتبهٔ آگاهی مردم این دوره در اروپای باختری مطابقت داشت، و سازمان حقوقی واقعیت تاریخی و سیاسی می‌توانست مفهومی را تدوین کند که ساختار آن با ساختار مفاهیم مابعدالطبیعی هماهنگ بود، در قلمرو جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت قرار می‌گیرد. در آگاهی آن دوره، سلطنت به همان اندازه امری بدیهی تلقی می‌شد که دموکراسی در دورهٔ پس از آن. بدین سان، شرط مقدماتی این جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی، «سرشت مفهومی یا مفهومیت بنیادین» ـ به تعبیر اشمیت (radikale Begrifflichkeit) ـ است که نتایج منطقی را تا مرتبهٔ مابعدالطبیعه و الهیات رسانده باشد.

> دریافت مابعدالطبیعی که هر دوره‌ای از جهان پیدا می‌کند، با آن‌چه در قلمرو سازمان‌دهی سیاسی امری بدیهی تلقی می‌شود، دارای ساختار مشابهی است. تأکید بر این وحدت همان جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت است و این نکته را ثابت می‌کند که در عمل ... مابعدالطبیعه روشن‌ترین و نافذترین بیان دوران است.[2]

غایت آرمان زندگی سیاسی برابر با اصول حقوقی، برای خردگرایی سدهٔ هیجدهم، به گونه‌ای که در رسالهٔ اقتصاد سیاسی ژان ژاک روسو آمده است، «تقلید از فرمان‌های تغییرناپذیر الهی» بود و در همین رساله «صبغهٔ سیاسی دادن به

1. *PT*, S. 58-9. 2. *PT*, S. 59-60.

مفاهیم الهیات» (Politisierung theologischer Begriffe) بویژه مفهوم حاکمیت به درجه‌ای است که نظر همهٔ مفسران اندیشهٔ سیاسی را به خود جلب کرده است. در این باره، یکی از مفسران اندیشهٔ سیاسی روسو خاطر نشان کرده است که «روسو تصوری را که فیلسوفان از خداوند داشتند، به فرمانروای حاکم اطلاق کرد؛ ارادهٔ او به همه چیز تعلق می‌گیرد، اما از شرّ مبراست».[1] در اندیشهٔ سیاسی سدهٔ هفدهم نیز فرمانروا عین خداوند تلقی شده است، و فرمانروا در دولت، همان مقامی را دارد که خداوند در نظام دکارتی عالم، و نوعی همسانی کامل میان تصورات سیاسی، جامعه‌شناختی و مابعدالطبیعی وجود دارد. در این مورد نیز کارل اشمیت از قول یکی از مفسران می‌نویسد که «شهریار با نوعی خَلْقِ مُدام همهٔ امور بالقوهٔ دولت را به فعلیت می‌رساند. شهریار همان خدای دکارت است که به دنیای سیاست انتقال داده شده است.» خود دکارت نیز در نامه‌ای به مَرَن مِرْسِن نوشت: «خداوند قانون‌هایی را در طبیعت برقرار کرده است، هم‌چنان‌که شاه در کشور خود قانون‌هایی را برقرار می‌کند.»[2] وانگهی، تامس هابز که در فلسفه از هواداران اصالت تسمیه به شمار می‌آمد و در نقادی خود از مفهوم فرد تا جایی پیش رفت که آن را به جوهر فرد (zum Atom) تقلیل داد، قائل به اصالت شخص (personalistisch) بود و دولت یا لویاتان را به مقام شخصی غول‌آسا و تا حدِّ اسطوره ارتقاء داد. تا انقلاب فرانسه، در قلمرو سیاست و طبیعت، تلقّی معمارانه و آفرینندهٔ عالم بر اذهان حاکم بود. آفرینندهٔ عالم که آن را خلق می‌کند و قانون‌هایی را که بر آن فرمان می‌راند، برقرار می‌کند، همان قدرتی است که مشروعیت از او ناشی می‌شود. از دورهٔ روشنگری تا انقلاب فرانسه این آفرینندهٔ عالم و معمارِ دولت همان «قانونگذار» بود.[3]

از آن پس نیز پی‌آمدهای سیطرهٔ اندیشه‌ای که مبانی علوم طبیعی بر آن فرمان

---

1. *PT*, S. 60.

این عبارت نویسندهٔ فرانسوی Boutmy و عبارت روسو در متن آلمانی به فرانسه آمده است. در ترجمهٔ عبارت، ضمن رعایت امانت، به عمد، اندکی از متن دور شده‌ایم تا مضمون عبارت با اصطلاحات متکلمان اسلامی مطابقت داشته باشد.

2. *PT*, S. 61. 3. ibid.

می‌راند، خود را بر تصورات سیاسی تحمیل کرد و آن اندیشهٔ حقوقی ـ اخلاقی را که تا دورهٔ روشنگری مسلط بود، از میدان بیرون راند. در این دوره، «اعتبار عامِ یک حکم حقوقی عین قانونمندی طبیعت تلقی می‌شد که استثنایی بر آن حاکم نیست.» در جهان‌نگری دیانت طبیعی، خداوند، با این‌که در بیرون عالم قرار داشت، محرک آن نیز به شمار می‌آمد، اما در دیدگاه‌های جدید این فکر مورد نقادی قرار گرفت. نظریه‌ای که برابر آن، خداوند نه جزئیات ارادهٔ خود، بلکه بیان کلی آن را آشکار می‌کند، بر مابعدالطبیعهٔ لایبْنیتْس و مالْبْرانْش مسلط بود. در نزد روسو نیز ارادهٔ عمومی با ارادهٔ فرمانروای حاکم یکی شمرده شده، اما در عین حال، مردم همان فرمانروای حاکم تلقی می‌شد. عنصر تصمیم‌گیر و شخصی در مفهوم حاکمیت که تا آن زمان اعتبار داشت، از درجهٔ اعتبار ساقط شد. ارادهٔ مردم پیوسته خوب است و چنان‌که سیْیِّس از رهبران انقلاب فرانسه می‌گفت: «مردم پیوسته به زیور تقوا آراسته‌اند»، «کافی است که ملّت اراده کند، ترتیب آن اهمیتی ندارد؛ ارادهٔ ملّت به هر شکلی درآید، خوب است و ارادهٔ ملّت پیوسته بالاترین قانون به شمار می‌آید.»[1] وحدتی که مردم نمایندهٔ آن است، به خلاف وحدت دولت در سلطنت مطلقه که سرشتی تصمیم‌گیرانه داشت، وحدت انداموار بود و با پدیدار شدن وجدان ملّی تصور کلیت انداموار دولت ظاهر شد. از آن پس، از دیدگاه مابعدالطبیعهٔ سیاسی دریافت‌های دیانت الهی و دیانت طبیعی از خداوند غیر قابل فهم شده بود، اگرچه تا مدتی بقایای چنین تصوری از خداوند در ذهن‌ها باقی ماند. در آمریکا این تصور از خداوند به این باور خردگرای و عملی تبدیل شد که صدای مردم، صدای خداوند است، اما با پیروزی تامِس جِفِرسن این فکر از میان رفت.

> توکویل در طرحی از دموکراسی آمریکا اظهار داشته بود که در اندیشهٔ دموکراتیکی، مردم، مانند خداوند که بر عالم ناظر است، از بالا بر کلیت حیات سیاسی نظارت دارد: هم‌چون آغاز و انجام همهٔ امور و به مثابه امری که همه چیز از آن ناشی می‌شود و بازگشت

1. *PT*, S. 62.

آن‌ها نیز به اوست. اما امروزه، فیلسوف سیاسی ارجمندی مانند کِلْزِن دموکراسی را بیان دانشی نسبی و غیر شخصی می‌دانند. به درستی که این دیدگاه با تحولی که در فلسفه و الهیات سیاسی سدهٔ نوزدهم صورت گرفته، سازگار است.[۱]

در فلسفهٔ سیاسی سده‌های هفدهم و هیجدهم، مفهوم حاکمی که از ورای دولت بر آن نظارت دارد با مفهوم استعلایی خداوند نسبت به عالم مرتبط بود، هم‌چنان‌که در سدهٔ نوزدهم، دیدگاه‌های حلولی بر فلسفهٔ سیاسی و نظریه‌های حقوق عمومی سیطره داشت. مبنای آموزه‌های سیاسی سدهٔ نوزدهم، مانند «نظریهٔ دموکراتیکی وحدت حکومت کننده و حکومت شونده، نظریهٔ انداموار دولت در وحدت دولت و حاکمیت، نظریهٔ دولت اجتماعی ... در وحدت حاکمیت و نظام حقوقی آن، و سرانجام، نظریه کِلْزِن دربارهٔ وحدت دولت و نظام حقوقی» همین نظریهٔ حلولی خداوند در عالم بود.[۲] در سدهٔ نوزدهم، در قلمرو الهیات و اندیشهٔ سیاسی، دو تحول عمده، اما مرتبط با یکدیگر صورت گرفت: از سویی، با طرد دیدگاه‌های کهن در الهیات، نظریهٔ حلولی خداوند در عالم تثبیت شد و از سوی دیگر، مفهوم سنتی مشروعیت اعتبار خود را از دست داد و مفهوم نویی تدوین شد. به دنبال انقلاب ۱۸۴۸، مبنای حقوق عمومی نظریهٔ حقوق موضوعه بود و هر قدرتی از قدرت مؤسسان مردم ناشی می‌شد، هم‌چنان‌که دریافت دموکراتیکی مشروعیت جای دریافت سلطنت‌طلبانه را گرفت.[۳]

نظریهٔ کارل اشمیت از زمان انتشار نخستین رسالهٔ الهیات سیاسی موضوع بحث‌ها و مناقشه‌های بسیاری قرار گرفت و خود او، نیم سده‌ای پس از آن، در رسالهٔ دومی که با عنوان الهیات سیاسی ۲ به سال ۱۹۷۰ منتشر کرد، در مقام پاسخ‌گویی به برخی از ایرادهای منتقدان، معنای رسالهٔ نخست و «الهیات سیاسی» را توضیح داد. اشمیت، در رسالهٔ دوم، بار دیگر، توضیح داد که «الهیات سیاسی» بحثی دربارهٔ «مشکلِ» علم حقوق «از دیدگاه نظریهٔ شناخت و تاریخ

1. *PT*, S. 63. 2. *PT*, S. 63. 3. *PT*, S. 65.

مفاهیم» است و نسبتی با بیان حکم شرعی این مباحث در الهیات مسیحی ندارد. «الهیات سیاسی» بحثی در مبانی و ناظر بر ایضاح منطق «وحدت ساختاری مفاهیم استدلال و معرفت حقوقی و علم الهیات»[1] است و هم‌چنان‌که او، با اشاره به مبانی نظریهٔ سیاسی تامس هابز، دربارهٔ انقلاب فرانسه می‌گوید، از دیدگاه تحول مفاهیم، «حق انقلاب» جز «ادامهٔ الهیات‌زدایی شدهٔ حق اصلاح» (enttheologisierte Weiterführung des *jus reformandi*) در جنبش اصلاح دینی پروتستانی با تأکید بر همهٔ پی‌آمدهای آن نبود.[2] بحث‌های کارل اشمیت در توضیح نسبت میان اندیشهٔ سیاسی جدید و دستگاه مفاهیمی که حکمای الهی مسیحی تدوین کرده بودند، گامی نخست در توضیح نسبت میان قدیم و جدید با توجه به نظریهٔ فراگیر سنت بود. کارل لُویت، فیلسوف دیگر آلمانی معاصر اشمیت و از شاگردان مارتین هیدگر، از اندیشمندانی بود که بحث کارل اشمیت را در قلمرویی متفاوت، اما در همسویی با «الهیات سیاسی» او دنبال کرد. لویت، فیلسوفی یهودی‌تبار، اما غیر ملتزم به دیانت موسوی بود و رسالهٔ اجتهادی خود را پیش از مهاجرت از آلمان زیر نظر هیدگر گذرانده بود. لویت، در ایالات متحدهٔ امریکا که واپسین منزل مهاجرت پرماجرای او بود، رساله‌ای با عنوان تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفهٔ تاریخ به زبان انگلیسی منتشر کرد و در آن، چنان‌که از عنوان رساله می‌توان دریافت، کلیات فرضیه‌ای را که اشمیت دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی مطرح کرده بود، به فلسفهٔ تاریخ تعمیم داد.[3] فلسفهٔ تاریخ، بنا بر تعریف کارل لُویت، «تفسیر منظم تاریخ جهانی برابر اصلی راهنماست» که توضیح پیوند میان حوادث و پی‌آمدهای تاریخی و ربط آن‌ها به «معنایی نهایی» را امکان‌پذیر می‌سازد. بدین سان، با چنین تعریفی، «هر فلسفهٔ تاریخی یکسره

1. Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, S. 21-2. 2. Schmitt, op. cit. S. 33.

3. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen : die theologischen Voraussetznugen der Geschichtsphilosophie*.

چنان‌که گفته شد اصل رساله را کارل لویت به انگلیسی نوشته است. همان رساله آنگاه زیر نظر مؤلف و همراه با تجدید نظرهای او به آلمانی ترجمه شد که متن کامل آن در جلد دوم مجموعه آثار کارل لویت به چاپ رسیده است. ارجاعات ما از همین چاپ گرفته شده است.

وابسته به الهیات، یعنی تفسیر الهیاتی تاریخ به عنوان تـاریخ رسـتگاری» (als eines Heilsgeschehens) خواهد بود.[1] اساسی‌ترین پی‌آمد چنین تعریفی از تاریخ فلسفه این است که فلسفهٔ تاریخ «علم» نیست، زیرا «ایمان به رستگاری» از نظر علمی قابل توجیه نمی‌تواند باشد و از این‌رو، بسیاری از فیلسوفان جدید گفته‌اند که نظریه‌های فلسفهٔ تاریخ، از اُگوستین قدیس تا بُسوئه، فاقد اعتبار بوده است و فلسفهٔ تاریخ با ولتر آغاز می‌شود که دریافتی عرفی از تاریخ داشت. لُویت، در مخالفت با این نظر رایج، کوشش کرده است در رسالهٔ خود نشان دهد که «خاستگاه فلسفهٔ جدید تاریخ باور به رستگاری است که در کتاب مقدس آمده و با عرفی شدن اُسوهٔ معاداندیش آن به پایان می‌رسد»، چنان‌که به گفتهٔ او، «اعتقاد به پیشرفت، جانشین ایمان به مشیت شده»، اما در نزد تاریخ‌نویسی مانند بورکهارت، «هنوز به نفی مصممانهٔ پیشرفت، و نیز مشیت، نرسیده است».[2] کارل لُویت معنای بسیاری از حوادث تاریخ معاصر را با تکیه بر مفاهیم الهیات مسیحی و اُسوهٔ رستگاری عیسوی توضیح می‌دهد و به عنوان مثال، این واقعیت را که در سدهٔ بیستم، «کرورها کرور انسان، در سکوت، صلیب تاریخ را بر دوش کشیدند» ــ و این‌که اگر دلیلی وجود داشته باشد که بتوان «معنای» تاریخ را از دیدگاه الهیات مسیحی فهمید ــ تنها با توجه به دریافت مسیحی «درد و رنج» قابل تبیین می‌داند.[3] در اندیشهٔ یونانی و مسیحی، دو نظام برای توضیح تاریخ تدوین شده است. بر پایهٔ مقدمات اندیشهٔ یونانی ــ که ناظر بر تحول دوری و هر تاریخی تاریخ سیاسی بود ــ فلسفهٔ تاریخ معنایی نمی‌توانست داشته باشد،[4] در حالی‌که با الهیات مسیحی طرح پرسش از معنای تاریخ امکان‌پذیر شد تا جایی که صِرف امکان طرح «این پرسش بزرگ» از معنای تاریخ را باید ناشی از «اندیشهٔ یهودی- مسیحی» دانست.

در نظر یهودیان و مسیحیان، تاریخ، بیش از هر چیز، به عنوان تاریخ رستگاری فهمیده شده است و بنابراین، در قلمرو پیامبران و واعظان جای می‌گیرد. خاستگاه فلسفهٔ تاریخ، به عنوان واقعه و پرسش از

1. *WH*, S. 11. 2. *WH*, S. 12. 3. *WH*, S. 13. 4. *WH*, S. 14.

معنای نهایی آن، باور معاداندیشانه به غایت قصوای تاریخ رستگاری است. در دورهٔ مسیحی، تاریخ سیاسی نیز از مبانی الهیاتی تأثیر پذیرفته و تقدیر اقوام همچون فراخوانی (Berufung) از جانب خداوند فهمیده شده است.[۱]

تاریخ‌نویسان یونانی تاریخی را مورد بررسی قرار می‌دادند که حول محور یک حادثهٔ بزرگ سیاسی دور می‌زد، اما پدران کلیسا، بر پایهٔ پیشگویی‌های پیامبران بنی اسرائیل و معادشناسی مسیحی، الهیات تاریخی را تدوین کردند که ناظر بر حوادث ورای تاریخی آفرینش، تجسّد، قیامت و رستگاری بود. متأخرین با تفسیر عرفی اصول الهیات در جهت پیشرفت به سوی تکامل و کاربرد آن اصول در قلمرو شمار فزایندهٔ دانش‌های تجربی، فلسفهٔ تاریخ را تأسیس کردند. هر تاریخی ناظر بر آینده است و وجدان تاریخی انسان غربی، از اشعیای نبی تا مارکس، از اُگوستین تا هگل، یواشیم فیوره‌ای و شِلینْگ را این فکر معاداندیشانه متعین کرده است.[۲] در دوران جدید، «امکانات بنیادین فهم معنای تاریخ» در هر دو دریافت یونانی و مسیحی به پایان رسیده است، در حالی‌که کوشش‌های اخیر در جهت تفسیر تاریخ جز برداشتی از آن دو دریافت یا ترکیب آن‌ها نیست.[۳] لُویت، برای توضیح نکتهٔ اساسی استدلال خود مبنی بر این‌که باور به پیشرفت در دوران جدید، وجه عرفی شدهٔ اصل مشیت در الهیات مسیحی است، مانند اشمیت، به سخن اَلِکْسی دُ توکْویل اشاره می‌کند که پیشرفت را همچون مشیت الهی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. توکویل، در نخستین صفحات کتاب دربارهٔ دموکراسی در امریکا، گفته بود که بسط تدریجیِ برابریِ شرایط و فرصت‌ها برای همگان، واقعیتی مشیت‌گونه است و ویژگی‌های بنیادین مشیت را در خود دارد : جهان شمول و دائمی است، هر روز بیشتر از قدرت بشر خارج می‌شود و همهٔ حوادث، هم‌چنان‌که همهٔ افراد انسانی، در خدمت بسط آن هستند».[۴] توکویل، در ادامهٔ همان عبارت، در مقام تأکید بر

1. *WH*, S. 15. 2. *WH*, S. 29. 3. *WH*, S. 30.

4. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, p. 5.

این‌که دموکراسی و برابری افراد انسانی که از فرآورده‌های آن است، هم‌چون تقدیری است که کسی نمی‌تواند در برابر آن پایداری کند و این تقدیر از هر امری هم‌چون ابزاری بی‌اراده برای نیل به هدف‌های خود استفاده می‌کند، افزوده بود که هر کوششی برای مهار بسط این مشیت و جلوگیری از پیشرفت آن، چونان «پیکار با خداوند» خواهد بود. در این دریافت جدید، پیشرفت دموکراسی و بسط برابری به تقدیر انسان تبدیل شده است و همهٔ کسانی که در مسیر آن حرکت یا حتیٰ در برابر آن پایداری می‌کنند، به یکسان، ابزار بی‌اراده‌ای در دست قدرتی هستند که حرکت تاریخ را هدایت می‌کند و همین اجتناب‌ناپذیر بودن پیشرفت دموکراسی موجب می‌شود که پیش‌بینی تحول آیندهٔ آن امکان‌پذیر باشد. لُویت، با نقل عبارتی از توکویل می‌نویسد که «فکر انقلابی چنین اجتناب‌ناپذیر احساس "نوعی خوف دینی" در وی بیدار می‌کرد»،[1] اما با وصف این، توکویل در همان‌جا و نیز در واپسین فصل کتاب خود، اظهار امیدواری می‌کند که بتوان با «آینده‌نگری و ارادهٔ انسانی» این روند مشیت‌گونه را در محدودهٔ خاصی مهار کرد، زیرا چنان‌که او می‌گفت، اقوام مسیحی، «هنوز» ـــ حتیٰ، شاید، نه برای مدتی طولانی ـــ عنان تقدیر خود را به دست دارند. لُویت، به دنبال نقل نظر توکویل، این دیدگاه را صورتی جدید از نظریهٔ قدیمی امرٌ بَینَ الامْرَین در بحث جبر و اختیار می‌داند و می‌نویسد:

> این شیوهٔ حل مشکل با طرح نوعی آزادی جزئی در درون ضرورت جزئی به مشکل الهیاتی قدیمی آشتی جبر و اختیار جانی دوباره می‌بخشد.[2]

در توضیح توکویل از تاریخ بسط دموکراسی و پی‌آمدهای آن، بویژه به گونه‌ای

بُسوئه، در گفتار در تاریخ جهانی با تأکید بر این‌که هیچ عمل و ارادهٔ انسانی در دنیا ظاهر نمی‌شود که در خدمت مشیت الهی نباشد، نوشته بود که: «هیچ قدرت انسانی وجود ندارد که خلاف خواست خود در خدمت اهدافی غیر از اهداف خود نباشد. تنها خداوند قادر است همهٔ امور را به ارادهٔ خوْد تقلیل دهد. از این‌رو، جای شگفتی خواهد بود که جز به علل و اسباب جزئی نظر نکنیم، در حالی‌که امور عالم در مسیری منظم پیش می‌رود.»
Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, p. 655.

1. *WH*, S. 21. 2. *WH*, S. 21-2.

که در کتاب دربارهٔ دموکراسی در امریکا آمده است، می‌توان وجهی برای توضیح لُویت و تأکید او بر این‌که دیدگاه توکویل دربارهٔ پیشرفت وجه عرفی شدهٔ معاداندیشی و آخرت‌نگری دیانت و الهیات مسیحی است، پیدا کرد، اما لُویت این حکم خود را حتیٰ دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ نظریه‌پردازان هوادار اصالت ماده، مانند کارل مارکس، و دین‌ستیز سدهٔ نوزدهم، مانند پْرودُن، صادق می‌داند.

در تفسیر مارکس، تاریخ جهانی، «پیش از تاریخ» شرِّ بنیادین و به تعبیر متألهین، «گناه اولیهٔ زمان ماست» و این «پیش از تاریخ»، مانند گناه اولیه، توانایی‌های اخلاقی و ذهنی انسان را تباه می‌کند. طبقات استثمارگر از «نظام حیاتی خود» تنها آگاهی «کاذبی» می‌توانند داشته باشند، در حالی‌که طبقهٔ کارگر که «گناه استثمار» دامن آن را نیالوده است، از سویی، پردهٔ پندارهای سرمایه‌داران را می‌درد و از سوی دیگر، «به حقیقت خود نایل می‌شود».[1] به نظر لُویت، در تحلیل مارکس از تاریخ جهانی، استثمار، به عنوان شرِّ بنیادین، از صِرف پدیداری اقتصادی فراتر می‌رود. اگر، چنان‌که مارکس در بیانیهٔ حزب کمونیست گفته است، بپذیریم که «تاریخ جز تاریخ پیکار طبقاتی نیست»، نتیجه‌ای را که مارکس از آن می‌گیرد، مبنی بر این‌که پیکار طبقاتی «عمده‌ترین عامل» در تاریخ است، نمی‌توان با تحلیل علمی اثبات کرد. ارسطو برده‌داری را امری طبیعی می‌دانست و در اندیشهٔ سیاسی برای آن اهمیت چندانی نمی‌داد؛ اُگوستین قدیس برده‌داری را امری اجتماعی می‌دانست، اما بر آن بود که محبت مسیحی می‌تواند رنج‌های ناشی از آن را تخفیف دهد، ولی این حکیم الهی برده‌داری را ذی‌مدخل در امر رستگاری نمی‌دانست. با تثبیت شالودهٔ جامعهٔ بورژوایی مناسبات طبقهٔ مسلط و تحت ستم، هم‌چون استعمار فهمیده شد، اما آن‌جا که مارکس ادعا می‌کند که در تفسیر تاریخ، به عنوان مناسبات استعماری، تحت تأثیر هیچ پیشداوری یا ارزش اخلاقی قرار نگرفته است، «خطایی شگفت‌انگیز مرتکب می‌شود».

پیش‌فرض اساسی بیانیهٔ حزب کمونیست تضاد بورژوازی و پرولتاریا

---

1. *WH*, S. 52.

> به عنوان طبقاتی متعارض نیست، بلکه تضاد از این امر ناشی می‌شود که نخستین آن‌ها طبقهٔ فرزندان ظلمت و دیگری طبقهٔ فرزندان نور است. نیز بحران نهایی دنیای بورژوایی ـ سرمایه‌داری که مارکس پیامبرانه به صورت پیش‌بینی علمی بیان می‌کند، همان روز جزاست، حتیٰ اگر داوری آن برابر قانون بی‌امان روند تاریخی انجام شود. مفاهیم "بورژوازی" و "پرولتاریا"، و دریافت کلی تاریخ به عنوان تنش فزاینده میان دو اردوگاه دشمن و بویژه پیش‌بینی نقطهٔ اوج آن را نمی‌توان از دیدگاه تجربی صِرف توضیح داد؛ تنها از دیدگاه آگاهی "ایدئولوژیکی" مارکس، "همهٔ تاریخ تاریخ پیکار طبقاتی است." محرک واقعی این دریافت آشکارا موعودیتی است که به طور ناخود آگاه در وجود مارکس و در تبار (Rasse) او نهفته است. حتیٰ اگر مارکس یهودی غیر ملتزم به دیانت سدهٔ نوزدهم و سخت ضد دین و ضد یهود بود، با وصف این، او با اسوهٔ مؤمن یهودیِ عهد قدیم مطابقت داشت. موعودیت کهن، پیش‌بینی‌های پیامبرانهٔ یهودی ــ که دو هزار سال تحول تاریخ اقتصادی، از صنعتگری دستی تا صنعت بزرگ، نتوانسته بود آن را دگرگون کند ــ و ایمان پایدار یهودیان به عدالت مطلق مبین شالودهٔ ایده‌الیستی ماتریالیسم تاریخی است. بیانیهٔ حزب کمونیست، در صورت باژگونهٔ پیش‌بینی علمی، رگهٔ بنیادین ایمان را در خود حفظ کرده است که همانا "یقین توأم با اعتماد به فرارسیدن چیزی است که در انتظار آن هستیم".[1]

تنش نهایی میان دو اردوگاه دشمن، بورژوازی و پرولتاریا، قرینهٔ ایمان به واپسین پیکار عیسیٰ مسیح و دجّال در آخرالزمان تاریخ جهانی است و وظیفهٔ پرولتاریا با رسالت قوم برگزیده در تاریخ جهانی مطابقت دارد. نقش طبقهٔ تحت ستم در رستگاری همگانی نیز با دیالکتیک دینی صلیب و رستاخیز یکی است و تغییر قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی قرینهٔ تغییر عهد قدیم به عهد جدید است.

---

1. *WH*, S. 53-4.

روند تحول تاریخی، به گونه‌ای که در بیانیهٔ حزب کمونیست توصیف شده، بازتاب طرح کلی تفسیر یهودی- مسیحی تاریخ به عنوان حصول رستگاری برابر مشیت الهی است. لُویت، در توضیح شالودهٔ الهیاتی بیانیهٔ حزب کمونیست، گامی فراتر می‌گذارد و «ماتریالیسم تاریخی را صورتی از تاریخ رستگاری» می‌داند که «به زبان اقتصاد سیاسی بیان شده است».[1] کشف علمی مارکس، در واقع، بیانیه‌ای سرشار از «ایمان معاداندیش» است و اقامهٔ برهان عقلی برای اثبات نقش مسیح‌گونهٔ پرولتاریا ممکن نیست. ایمان کمونیستی، در توضیح لُویت، نوعی «مسخ» (Pseudomorphose) موعودیت یهودی- مسیحی است، اما او، در پاسخ به پرسش مقدَّر از تمایز میان ماتریالیسم تاریخی و موعودیت، این نکته را نیز می‌افزاید که اگرچه آن دو به هم قابل تحویل هستند، اما تحول ماتریالیسم تاریخی مارکس فاقد مبنای نظری موعودیت یهودی- مسیحی است. در ایمان یهودی- مسیحی، تحمل درد و رنج حیات دنیا و مصیبت صلیب، شرط نیل به رستگاری است، اما پرولتاریایی که در خوشبختی زمینی به سعادت نایل خواهد شد، در جستجوی «تاج بدون صلیب» است.[2]

مارکس، چنان‌که خود او ادعا می‌کرد، ماتریالیسم تاریخی را با بسط «هستهٔ معقول» ایده‌الیسم هگلی و حذف صورت ایدئولوژیکی آن بنیاد گذاشته بود و به این اعتبار، از نظر تبیین واقعی جهان، گامی به پیش محسوب می‌شد، اما لُویت با بیان این‌که فلسفهٔ روح هگلی مبتنی بر مفهوم یونانی- مسیحی عقل است که هگل آن را به مابعدالطبیعه انتقال داده است و آن عقل در درون روند تاریخی بسط می‌یابد، بر آن است که چون هگل «تاریخ جهانی را عین تاریخ روح می‌داند»، دریافت او از تاریخ در قیاس با الحاد ماتریالیستی سهم کمتری از مرده‌ریگ مبانی الهیات یهودی- مسیحی را ارث برده است. «موعودیت مارکسی» چنان از واقعیت موجود فاصله می‌گیرد که به‌رغم «ماتریالیسم» خود، جنبهٔ معاداندیش و رگهٔ دینی طرح تاریخی خود را حفظ می‌کند، اما بر عکس، هگل که «ایمان را یکی از وجوه عقل می‌داند»، «در نقطهٔ عطف تحول فکری خود

1. *WH*, S. 54. 2. *WH*, S. 55.

تصمیم گرفت با جهان، چنان‌که هست، آشتی کند» و از این حیث، فلسفهٔ او، در قیاس با فلسفهٔ مارکس، واقع‌نگرتر است».[1] هگل تاریخ جهانی را تاریخ سیر و بسط آزادی می‌دانست و از آن‌جا که در فلسفهٔ او تنها خدای مسیحی «روح» است و خود را در تاریخ آشکار می‌کند، در تاریخ جهانی باید دو دورهٔ پیش و پس از بعثت عیسیٰ مسیح را از هم تمیز داد. در فلسفهٔ هگل، دیانت مسیحی واپسین دین و یگانه «دین مبین» است و همین امر تدوین فلسفهٔ تاریخ جهانی را امکان‌پذیر کرده است. هگل با تفسیر نظری خود از دیانت مسیحی، مشیت الهی را به «مکر عقل» تبدیل کرد. او نوشته بود که «وظیفهٔ تاریخ، جز این نیست که دیانت به مثابه عقل انسانی پدیدار، و اصل دینی، که در قلب انسان جای دارد، به مثابه آزادی در جهان نیز برقرار شود.»[2] در نظر هگل، بدین سان، «شکاف میان حیثیت درونی قلب و وجود خارجی می‌توانست التیام یابد». همهٔ تحول تاریخی و همهٔ آن‌چه افراد انسانی در «این محراب زمین» از خود ایثار کرده‌اند، با توجه به این آشتی نهایی قابل توجیه است. لُویت، با نقل سخن هگل و در مقام تفسیر آن، می‌نویسد که «تاریخ جهانی، به عنوان تحقق عینی و وجه عرفی (Verweltlichung) روح مسیحی، محل ظهور عدل الهی (Theodizee) و تجلی خداوند در سیر عالم است».[3] هگل تصور می‌کرد که با عرفی کردن ایمان مسیحی و شرح پادشاهی خداوند بر روی زمین به روح مسیحیت ــ یا چنان‌که خود او می‌گفت، به واقعیت بخشیدن به روح ــ وفادار مانده است. او، با انتقال انتظار عیسوی تکامل نهایی به درون روند تاریخی، گمان می‌برد که توجیه تاریخ جهانی در درون اوست، چنان‌که با نقل مصراعی از شعر شیلر نوشت : «تاریخ جهانی همان دادگاه جهانی است». لُویت می‌گوید که «این عبارت، در اصل آن ــ مبنی بر این‌که جهان در پایان تاریخ خود، مورد داوری قرار خواهد گرفت ــ به همان اندازه دینی است که صورت عرفی آن ــ یعنی این‌که داوری در خود روند تاریخی انجام خواهد گرفت ــ غیر دینی».[4]

هگل از ابهام اساسی اقدام بزرگ خود در تبدیل الهیات به فلسفه و تحقق

1. *WH*, S. 61. 2. *WH*, S. 67. 3. *WH*, S. 68. 4. ibid.

پادشاهی خداوند در تاریخ آگاهی نداشت و اشکالی نیز نمی‌دید که اندیشهٔ آزادی راکه تحقق آن غایت قصوای تاریخ است، عین ارادهٔ خداوند بداند و در واقع، «به عنوان کاهن امر مطلق، که خداوند او را به فیلسوف شدن محکوم کرده بود»، تصور می‌کرد که از ارادهٔ خداوند و طرح آن آگاهی دارد، اما او آن را به شیوهٔ «پیامبری دروغین یا مُتَنَبّی» (umgekehrter Prophet) می‌دانست، یعنی با نظر در کلّیت راه‌هایی که روح از آن‌ها گذر کرده است و توجیه آن با معیار اثرات و موفقیت‌های تاریخی.[1] دریافت هگل از تاریخ جهانی، بویژه با توجه به تحولات تاریخی یک سده و نیم گذشته، مانند بی‌توجهی او به تحولات روسیه و ظهور ایالات متحدهٔ امریکا، خالی از اشکال نیست، اما به نظر لُویت، این «محدودیت‌های خارجی» دیدگاه هگل از «امتناع درونی» فلسفهٔ تاریخ او اهمیت کمتری دارد. دیانت مسیحی در تاریخ جهانی به گونه‌ای «تحقق پیدا می‌کند» که گویی ایمان مسیحی، ضمن این‌که ایمان به امری نامشهود است، می‌تواند به «امری واقعی» تبدیل شود. پانزده سده در اندیشهٔ غربی ضرورت داشت تا هگل به خود جرأت دهد «چشم‌های ایمان را به نگاه عقل» و «الهیات تاریخ» اُگوستین را به فلسفهٔ تاریخی تبدیل کند که نه قدسانی است و نه عرفی. فلسفهٔ تاریخ هگل «معجون غریبی» است: «تاریخ رستگاری به طرح تاریخ جهانی فراافکنده شده و تاریخ جهانی نیز به مرتبهٔ تاریخ رستگاری ارتقاء داده شده است. مسیحیت هگل ارادهٔ خداوند را به روح این جهان تبدیل می‌کند و ارادهٔ خداوند به ″روح جهان″ و ″روح‌های قومی″ تبدیل می‌شود.»[2]

در فلسفه‌های تاریخ، مفهوم پیشرفت، چنان‌که گفته شد، عرفی شدهٔ مشیت در الهیات تاریخ است و از این‌رو، لُویت آن را «دیانت جدید پیشرفت» می‌نامد. مفهوم پیشرفت، مانند بسیاری از مفاهیم اندیشهٔ جدید، به سبب وابستگی آن به دستگاه مفهومی الهیات مسیحی خالی از ابهام نیست و چنان‌که لُویت می‌گوید، نظر به خاستگاه آن مسیحی و به لحاظ جهت تحول آن ضد مسیحی است. نقطهٔ آغاز دیانت جدید پیشرفت انتظار آخرت‌اندیش تکامل در آینده است و

---

1. *WH*, S. 68. 2. *WH*, S. 69.

نظریه‌های نویسندگان جدید از ولتر و روسو تا مارکس و سورِل، اعم از این‌که هوادار تکامل یا انحطاط در تاریخ باشند، سرشار از بینش یهودی- مسیحی رستگاری و هبوط است، در حالی‌که اندیشهٔ قدیم تاریخ‌نگاری تصوری از این تفسیر آخرت‌اندیش حوادث در راستای داوری و رستگاری نهایی نداشت، اما در اندیشهٔ هیچ یک از نویسندگان جدید، ابهام مفهوم پیشرفت و پیوند آن با مفهوم مشیت در الهیات مسیحی، به درجه‌ای نرسیده بود که در نوشته‌های پْرودُن. او «حکیم الهی پیشرفت» و به این اعتبار «اساسی‌ترین منتقد مشیت» بود و هیچ نظریه‌پردازی، مانند این پرچم‌دار آنارشیسم، مضمون «ضد مسیحی و بنابراین، مسیحی» آن را درک نکرده است.[1] پْرودُن، به‌رغم کفرگویی‌های خود، مانند بودْلِرِ شاعر، تأثیر ژرفی از مسیحیت پذیرفته بود، اما این کفرگویی‌ها و اغراق‌های او در ملحدنمایی، ظاهری فریبنده بیش نبود، زیرا پْرودُن شور و جدّیت «روحی مذهبی» را در خود داشت و اگرچه کوشش بسیاری به خرج می‌داد تا استقلال خود را از مسیحیت نمایان سازد، اما او یکی از نویسندگان انگشت‌شماری بود که زبان عبری فراگرفت تا کتاب مقدس را تفسیر کند؛ از این‌رو، «زبان، قوهٔ خیال و سلوک ذهنی او به طور انکار ناپذیری الهیاتی است».[2] او چنان‌که در دیباچهٔ فلسفهٔ فقر می‌گوید به «فرض یک خداوند» نیاز داشت تا بحث نامتعارف خود دربارهٔ مسائل اقتصادی را توجیه کند. پْرودُن از الزامات و پی‌آمدهای نظری دیدگاه خود آگاهی کاملی داشت، چنان‌که در فلسفهٔ فقر نوشته بود که «بنابراین، از این پس، ما باید به متألهین بیاموزیم، زیرا تنها ما سنت کلیسا را ادامه می‌دهیم، تنها ما معنای کتاب مقدس، شوراهای کلیسا و [نوشته‌های] پدران کلیسا را می‌دانیم.»[3]

البته، بدیهی است که لُویت، به‌رغم تأکیدی که بر تداوم مفهوم مشیت در

1. *WH*, S. 71.   2. *WH*, S. 75.

3. Proudon, *La philosophie de la misère*, p. 372 *in WH*, S. 75.

لُویت از انگلس ــ در وضع انگلستان (Marx, Engels, *Werke*, I, S. 545) ــ نقل می‌کند که گفته بود: «ما مضمون تاریخ را می‌پذیریم، اما تاریخ را نه محل ظهور "خداوند"، بلکه محل ظهور انسان و تنها انسان می‌دانیم». *in WH*, S. 57

الهیات مسیحی در مفهوم پیشرفت در دوران جدید دارد، آن دو را عین یکدیگر و یکی را صِرفِ ادامهٔ دیگری نمی‌داند، بویژه این‌که او، در جایْ‌جای رسالهٔ خود، این نکته را توضیح داده است که مسیحیت، دینِ دنیا نبود، اما در تحول خود به دیانتِ دنیا تبدیل شد. روند عرفی شدن مفاهیم الهیات، چنان‌که ماکس وبر دربارهٔ سرشت دوران جدید اروپا گفته بود، از ویژگی‌های اصلاح دینی در مسیحیت بود و بدون توضیح مراحل و مقولات این تحول و بویژه گرهگاه بحرانی که چرخشی در اندیشهٔ دینی مسیحی ایجاد کرد، فهم پیچیدگی توضیح لُویت و تمایزی که میان توضیح او و توصیف کارل اشمیت وجود دارد، امکان‌پذیر نخواهد شد. لُویت گرهگاه بحرانی را که انتقال از دستگاه مفاهیم اندیشهٔ سنتی به جدید و از الهیات تاریخ به فلسفهٔ تاریخ را امکان‌پذیر کرد، در فاصلهٔ واپسین ربع سدهٔ هفدهم و پایان نخستین سدهٔ هیجدهم می‌داند؛ در این دهه‌ها که اندکی بیش از نیم سده طول کشید، در فاصلهٔ تدوین واپسین کتاب دربارهٔ الهیات تاریخ اثر بُسوئه با عنوان گفتار در تاریخ جهانی و انتشار نخستین فلسفهٔ تاریخ در رساله‌ای از ولتر با عنوان جستار در اخلاقیات و روحیهٔ ملل، چنان‌که یکی از نویسندگان فرانسوی گفته است، «بحرانی در وجدان اروپایی»[1] پدیدار شد که مهم‌ترین پی‌آمد آن، گسست میان دو مبنای الهیات و فلسفه بود. از پی‌آمدهای بی‌التفاتی مسیحیت به دنیا و این‌که مسیحیت دین دنیا نبود، این بود که مفهوم پیشرفت، به عنوان دیانت پیشرفت در اندیشهٔ جدید، در الهیات مسیحی وجود ندارد. الهیات اُگوستین قدیس توجهی به نظام دنیوی، بحران‌های آن و پیشرفت نشان نداده بود؛ تنها پیشرفتی که الهیات مسیحی به رسمیت می‌شناخت، پیشرفت در مسیر تمایز آشکار میان کفر و ایمان، و عیسیٰ مسیح و دجّال بود و تنها دو بحران اساسی ــ هبوط آدم به دنبال گناه اولیه و مصائب جُلْجُتا ــ در دنیا ظاهر شده بود. تنها نظم دنیوی، نظم الهی آفرینش بود، در حالی‌که تاریخ امپراتوری‌ها جز گمراهی در هواجس نفسانی نمی‌توانست باشد.[2]

1. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, p. 7.
2. *WH*, S. 186.

«اگر صلیب یگانه نشانهٔ پیرو عیسیٰ مسیح باشد، نمی‌توان امیدوار بود که دنیا بتواند او را دنبال کند. دنیایی که خود را مسیحی بنامد، تضادی بیش نمی‌تواند باشد، و درک مسیحی تاریخ جهانی تنها می‌تواند بر شالودهٔ تعارض بنیادین میان ملکوت الهی و امپراتوری‌های این جهان استوار باشد.»[1]

لُویت، برای توضیح دیدگاه خود، تمایزی میان سه مفهوم اساسی «دیانت پیشرفت»، «پیشرفت دیانت» و «پیشرفت دینی» وارد می‌کند. «پیشرفت دینی» (religiöser Fortschritt) ناظر بر سلوک انسان به سوی روز جزاء و رستگاری نهایی است، اما این سیر به پیش نسبتی با زندگی بهتر در دنیا ندارد. بشارت انجیلی وعدهٔ زندگی بهتر نیست، بلکه فرا رسیدن ملکوت الهی در تعارض آن با امپراتوری‌های دنیوی است. نیل به سعادتِ رستگاری تنها از راه حضور قلب، توبه و استغاثه به درگاه خداوند امکان‌پذیر می‌شود و ضابطهٔ پیشرفت در آن نیز جز خلوص ایمان و حضور وجدان مؤمن نیست. رستگاری امری دنیوی و ضابطهٔ آن پیشرفت در شؤون حیات دنیوی نیست و این‌که پولس قدیس مؤمنان را به «پیش رفتن» امر کرده است، به معنای زندگی فعال دنیای جدید و اهمیت آینده به گونه‌ای که امروزه رایج است، نیست، بلکه مراد او سلوک به سوی کمالی است که نیل به آن در آینده امکان‌پذیر خواهد شد. افق آینده در مسیحیت، به خلاف دیانت پیشرفت کنونی، بی‌تعیّن، و امید توأم با ایمان به جلال آینده و داوری نهایی، مستلزم تاریخ ناظر بر بی‌نهایت نیست، بلکه این امید با عیسیٰ مسیح به غایت خود نایل شده است. بدیهی است که پیشرفت، از آدم ابوالبشر تا دعوت جدید، پیشرفت است، اما این پیشرفت با دگرگونی‌های تاریخی مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نسبتی ندارد. در این قلمروها مسیحیت هیچ پیشرفتی نکرده است، زیرا پیشرفت دینی مؤمن جز تقلید از اُسوهٔ سیرهٔ عیسیٰ مسیح نیست و خود او التفاتی به اصلاح امور دنیا نداشت. هیچ بشری نیز با تقلید نمی‌تواند به مرتبهٔ کمال الهی او نایل آید.[2] «پیشرفت دیانت» (Fortschritt der Religion) مقولهٔ دیگری است. همهٔ ادیان تاریخی، به

---

1. *WH*, S. 157-8. 2. *WH*, S. 123-4.

ضرورت، در مسیر تحول تاریخی ــ اعم از این‌که آن را با توجه به دیدگاه‌های متفاوت، پیشرفت و یا قهقرا بدانیم ــ قرار دارند، اما نمی‌توان گفت که مسیحیت، از بعثت عیسیٰ مسیح تا اصلاح دینی لوتر و واپسین تفسیرهای پروتستانتیسم لیبرال پیشرفت کرده است. دگرگونی‌های یک دین تاریخی کمابیش با تحولات عمومی عالم مطابقت دارد، اما غایت همهٔ اصلاح‌های دینی بازگشت به پیام آغازین و تجدید و احیای آن در شرایط جدید است. «سبب امکان این امر آن است که پیشرفت دینی در ایمان مستقل از پیشرفت و انحطاط عمومی یک دین است».[1] دو مفهوم پیشرفت دینی و پیشرفت دیانت را باید از مقولهٔ سومی که لُویت «دیانتِ جدیدِ پیشرفت» (moderne Fortscrittsreligion) می‌خواند، تمیز داد. دیانت جدید پیشرفت، ایمان راسخ به کمال تدریجی بشریت است، زیرا به این اصل دینی اعتقادی ندارد که کمال مطلق یک بار برای همیشه از طریق وحی آشکار شده است. برابر هدفی که افراد انسانی در حیات دنیا دنبال می‌کنند، ضابطه‌های متفاوتی برای پیشرفت می‌تواند وجود داشته باشد، اما همهٔ آن ضابطه‌ها دنیوی هستند. مفهوم پیشرفت در دیانت جدید پیشرفت، در مبانی و نتایج آن، غیر مسیحی است و نقطهٔ ضعف مسیحیت جدید ناشی از این امر است که این دیانت «چنان جدید و چندان کم مسیحی است که ــ در این توهّم که گویا این دستاوردها تنها ابزارهایی خنثیٰ هستند و می‌توان آن‌ها را با توجه به غایات اخلاقی مسیحی کرد ... ــ زبان، روش‌ها و نتایج دستاوردهای دنیوی» را از آن خود کرده است. لُویت می‌نویسد : «در واقع، این غایات نتیجهٔ دنیویت (Weltlichkeit) افراطی و افراط در اعتماد به خود است. با این همه، نه ـ دینِ (Irreligion) پیشرفت نوعی دیانت است که از باور مسیحی به غایتی در آینده ناشی شده است، حتیٰ اگر انجام نامتعین و دنیوی را جانشین غایتی (eschaton) متعین و اُخروی کرده باشد.»[2]

پیش از این گفتیم که از زمانی که کارل اشمیت، به دنبال ماکس وبر، در رساله‌های خود باب بحث دربارهٔ «جامعه‌شناسی مفاهیم» و «الهیات سیاسی» را

1. *WH*, S. 125. 2. *WH*, S. 125.

گشود، مناقشه بر نظرات او آغاز شد و نخست، کارل لُویت، در مقاله‌ای از برخی دیدگاه‌های اشمیت انتقاد کرد، اما با انتشار رسالهٔ لُویت، اشمیت که فیلسوفی هم‌زبان یافته بود، آن را ستود. در میان فیلسوفانی که بحث دربارهٔ مفهوم «عرفی یا دنیوی شدن» را در آلمان دنبال کردند، هانْس بْلومِنْبِرگ قرار داشت که در پایان دههٔ شصت سدهٔ گذشته در رساله‌ای با عنوان مشروعیت دوران جدید[1] به نقادی از دیدگاه‌های اشمیت در بخش نخست الهیات سیاسی و لُویت در تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفهٔ تاریخ پرداخت و پس از آنکه دامنهٔ بحث با انتشار بخش دوم الهیات سیاسی و به دنبال واکنش‌های لُویت ادامه پیدا کرد، بْلومِنْبِرگ در ویراستی جدید از همان کتاب، با تأکید بر موضع پیشین خود، به همهٔ ایرادهایی که اشمیت و لُویت و البته دیگر نویسندگان از او کرده بودند، پاسخ داد و از مشروعیت دوران جدید دفاع کرد. جدال دربارهٔ مشروعیت دوران جدید، که چنان‌که اشاره کردیم، بْلومِنْبِرگ آن را «قضیهٔ عرفی شدن»[2] می‌نامد، با توجه به آن‌چه پیش از این دربارهٔ سنت و جایگاه آن در الهیات مسیحی گفته‌ایم، ناظر بر بحثی در نسبت سنت و تجدد است و ما تنها به این وجه از این «قضیهٔ عرفی شدن» اشاره خواهیم کرد. نخستین نکته‌ای که بْلومِنْبِرگ در کتاب خود مورد بررسی قرار می‌دهد، این است که نویسندگانی با دیدگاه‌های گوناگون به گونه‌ای اصطلاح عرفی یا دنیوی شدن را به‌کار گرفته‌اند که گویی مفهومی دقیق و بدیهی است، در حالی‌که او با بررسی موشکافانه ابهام‌های بنیادین این اصطلاح را باز می‌کند. نویسندگانی که دوران جدید و اندیشهٔ تجدد را از مجرای عرفی شدن مقولات اندیشهٔ سنتی توضیح داده‌اند، بر حسب معمول، میان «خاستگاه و غایت» به نسبتی یکسویه قائل شده و آن نسبت را ناظر بر «تبار» یا «دگرگونی جوهری» دانسته‌اند. برخی گفته‌اند که «اخلاق جدید کار صورت عرفی شدهٔ

---

1. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

۲. «قضیهٔ عرفی شدن» یا Säkularisierungstheorem. بْلومِنْبِرگ قضیه را در معنای ریاضی ـ و نه منطقی ـ آن به کار می‌گیرد. یادآور می‌شویم که بْلومِنْبِرگ، افزون بر اصطلاح رایج لاتینی‌تبار Säkularisierung، واژهٔ آلمانی Verweltlichung را نیز به کار می‌گیرد که ما با توجه به مقام سخن دنیوی یا عرفی شدن ترجمه می‌کنیم.

اخلاق رهبانیت، انقلاب جهانی صورت عرفی شدهٔ انتظار قیامت و رئیس جمهوری صورت عرفی شدهٔ پادشاه است» و این روند گسترده و فراگیر عرفی شدن دنیا بیشتر از آنکه «زوال تدریجی» باشد، به صورت «بیان تغییرات کیفی» قابل تعیّن پدیدار می‌شود که در آن، سابق، شرطِ لاحق است و این بدون آن قابل فهم نیست. این‌جا بحث از مقایسه‌ای در میان نیست که گویا دنیا دنیوی‌تر می‌شود، بلکه آن‌چه در هر موردی لحاظ می‌شود، «جهش خاصی است که به امر دنیوی شده (Säkularisat) منتهی می‌شود».[1] «قضیهٔ عرفی شدن» متضمن فرض تکمیلی دیگری نیز هست که برابر آن نه تنها آن‌چه در عرفی شدن به معنای بی‌اعتبار شدن ارزش‌ها و زوال معناداری بود، مثبت ارزیابی می‌شود، بلکه آن بی‌اعتباری، «به مثابه روند رستگاری»، اعتبار می‌یابد.[2]

در تداول عام گمان می‌رود که اصطلاح عرفی شدن ــ به معنای بی‌اعتبار شدن ارزش‌های اُخروی و کاهش اقبال به آن‌ها ــ فاقد هرگونه ابهامی است و به صورت بیان اصالت امور دنیوی (Weltlichkeit) به عنوان یکی از نشانه‌ها و ویژگی‌های دوران جدید عرضه می‌شود. بْلومِنْبِرگ، در مقام مناقشه بر این دریافت از عرفی شدن به معنای دنیویت، به سخن آرِنْت استناد می‌کند که در آن نشانهٔ دوران جدید، به دست آوردن و گسترش دنیایی نیست که اندیشهٔ مسیحی آن را از دست انسان خارج کرده بود، «بلکه به عنوان از دست رفتن دنیا نیز توصیف شده است». آرنت در نقادی از آن‌چه بْلومِنْبِرگ «حکم جزمی عرفی شدن» می‌نامد، تأکید کرده است که «غیاب بی‌مثال دنیا» از نشانه‌های دوران جدید است و انسان با از دست دادن رجای رستگاری در آخرت، به واسطهٔ آزادی وجدان در تمامیت آن به دنیا فراخوانده نشد، بلکه «او از آخرت و دنیا به دامن خود فرو افکنده شد» و بدین سان، به شک در واقعیت دنیایی پرداخت که فیزیک ریاضی به عنوان «پدیدار سطحی واقعیت‌های استوار» عرضه می‌کرد.[3] به نظر بْلومِنْبِرگ، دریافت آرنت نیز از دوران جدید، در نهایت، «به ادامهٔ مسیحیت با

---

1. *LN*, S. 12. 2. *LN*, S. 15.

3. *LN*, S. 16; cf. Hannah Arendt, *Vita activa : Vom tätigen Leben*, S. 312.

ابزارهای متفاوت، اما در همان جهت دنیازدایی (Entweltlichung) تبدیل می‌شود»، زیرا بدین سان، انسان بسی بیشتر از آن‌چه رجای عیسوی به آخرت او را از زمین دور کرده بود، از زمین و واقعیتی که از راه حواس می‌شناخت، فاصله گرفته است. معنای این سخن آن است که به هر حال، دنیاداری دوران جدید را نمی‌توان هم‌چون «حصول دوبارهٔ آگاهی از واقعیتی» که پیش از دورهٔ مسیحی وجود داشت و با ظهور آن زوال یافته است، توصیف کرد. نیل به درک تاریخی دنیوی شدن، اگر دنیای آن را به عنوان حصول دوبارهٔ امر اولیه‌ای که با آغاز دورهٔ مسیحی از دست رفته است، لحاظ کنیم، امکان‌پذیر نخواهد شد. بْلومِنْبِرگ، در تأیید نظر خود مبنی بر این‌که عرفی شدن را نباید به معنای دنیاداری دوران جدید گرفت، به نقل از آرنت می‌نویسد:

> از دیدگاه تاریخی، آن‌گاه که از عرفی شدن (Säkularisierung) سخن می‌گوییم، هر معنایی که مراد کنیم، هرگز، نمی‌تواند هم‌چون روند دنیوی شدن (Verweltlichungsprozess) به معنای دقیق کلمه لحاظ شود، زیرا تجدد (Moderne) آخرت را با دنیا سودا نکرده و حتیٰ، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، حیات اُخروی را به زندگی زمینی نقد نفروخته است؛ دوران جدید، در بهترین حالت، به خود واگذاشته شده است.[1]

آن‌گاه، بْلومِنْبِرگ، در مقام نتیجه‌گیری از این ملاحظات مقدماتی و کلی، با اشاره‌ای به برخی از نظرات هواداران «قضیهٔ عرفی شدن»، می‌نویسد که در توضیح نظر آنان باید میان دو بیان متفاوت تمیز داد: این‌که بگوییم در کشوری «عرفی شدن ارزش‌ها در روستا» بسیار پیشرفته است و این امر را می‌توان به تجربه از سستی‌گرفتن پیوندهای مردم با کلیساهای محلی دریافت، وجهی می‌تواند داشته باشد، اما طرح این فرضیه که «اعتبار سرمایه‌دارانهٔ موفقیت در به دست آوردن ثروت، صورت عرفی شدهٔ اعتقاد به رستگاری در نظریهٔ تقدیر در اصلاح دینی» است، سخن دیگری است، زیرا در این مثال مهم برای قضیهٔ عرفی

1. *LN*, S. 17.

شدن، «مضمونی خاص و متعین با مضمونی دیگر، امری که پیش از آن اتفاق افتاده، توضیح داده شده است به‌گونه‌ای که تبدیل یکی به دیگری که موضوع این بیان است، شدت یافتن یا روشن‌تر شدن نیست، بلکه از خود بیگانگی از معنا و عملکرد آغازین است».[۱]

نکتهٔ اساسی در بحث هواداران نظریهٔ عرفی شدن این است که بسیاری از شؤون دوران جدید را بدون مقدمات مسیحی آن‌ها نمی‌توان لحاظ کرد، چنان‌که برابر نظر لُویت، اندیشهٔ پیشرفت در دوران جدید بدون آخرت‌اندیشی الهیات مسیحی قابل درک نیست و کارل اشمیت نیز در «درآمدی بر ویراست دوم» الهیات سیاسی، به تصریح، گفته بود که «بدون مفهوم عرفی شدن فهم سده‌های اخیر تاریخ ما ممکن نیست».[۲] اصطلاح عرفی شدن، در آغاز، «برنامه‌ای فرهنگی و سیاسی» برای «رهایی از چیرگی کلیسایی-الهیاتی و تصفیهٔ حساب با بقایای سده‌های میانه» بود و از آن پس نیز به صورت اصل موضوعی برای «تعیین موضع جبهه‌ها و جان‌ها» به کار رفت که پیش از فرا رسیدن ساعت داوری نهایی می‌بایست قاطعانه تمایزی میان «دنیا و آخرت» وارد کند،[۳] اما واژهٔ عرفی شدن، به‌گونه‌ای که بویژه در نوشته‌های کارل اشمیت به‌کار رفته، مفهومی برای تفسیر تاریخ و تاریخ اندیشه نیست، بلکه ناظر بر «عملکرد خطابی» آن است و از مجرای همسانی‌های زبانی مقولات الهیات و سیاست، مانند «حکومت و حاکم»، تداوم الهیات را به عنوان امری بدیهی تلقی می‌کند و در سرشت و ساختار مفهوم اندیشهٔ دوران جدید به «جوهری الهیاتی» قائل است. بْلومِنْبِرگ از این نظریه که برابر آن هر امر نویی در تاریخ اندیشه باید هم‌چون استحالهٔ جوهر تاریخی عمیقی درک شود، به «وجودشناسی اصالت جوهری تاریخ» (substantialistische Ontologie) تعبیر می‌کند.[۴] در این نظریهٔ اصالت جوهری تاریخ، جوهر الهیاتی از ورای همهٔ دگرگونی‌ها ثابت می‌ماند و بیشتر از آن‌که فرضیه‌ای برای پژوهش باشد، فرضی مابعدالطبیعی و مبین «پایداری مشیت‌گونهٔ آن امر اجتناب ناپذیری» است که در فرض اشمیت، تبیین نوآیین

---

1. *LN*, S. 18. 2. *PT*, S. 7. 3. *LN*, S. 14. 4. *LN*, S. 125.

بودن دوران جدید را امکان‌پذیر می‌کند.[1] یکی از هدف‌های اساسی الهیات سیاسی اشمیت، در مخالفت با دیدگاه‌های دشمنان سیاسی ــ مارکسیست‌ها، آنارشیست‌ها و لیبرال‌ها ــ برجسته کردن این نکته بود که در اندیشهٔ آنان نیز به‌رغم ادعای بی‌دینی صریح یا ضمنی، ایمان جایگاهی عمده دارد و برابر مبانی الهیات سیاسی، نظر آنان در تسویهٔ حساب با عناصر الهیات مسیحی موجه نیست، اگرچه آنان نسبت به مبانی نظریه‌های خود آگاهی ندارند.

هواداران نظریهٔ عرفی شدن گفته‌اند که اصلِ موضوعِ برابری سیاسی همهٔ شهروندان، صورت عرفی شدهٔ برابری افراد انسانی در برابر خداوند است، هم‌چنان‌که مفاهیم اساسی حقوق جزای جدید ناشی از مفهوم گناه در الهیات مسیحی است. گفتیم که کارل اشمیت نیز همهٔ مفاهیم دوران جدید را صورت عرفی شدهٔ مفاهیم الهیات مسیحی می‌داند و در نظر او «قضیهٔ عرفی شدن» بیشتر از آن‌که بحثی دربارهٔ تاریخ مفاهیم باشد، ناظر بر «ساختار نظام‌واری» است که مفاهیم در درون آن عمل می‌کنند،[2] به این معنا که به نظر او وضع بحرانی و حالت فوق‌العاده، از نظر حقوقی و سیاسی، دارای «عملکرد مشابهی» با معجزه است. بْلومِنْبِرگ با موشکافی‌های خود نشان داده است که عرفی شدن، به عنوان «صورت توضیح روندهای تاریخی»، در نوشته‌های هواداران نظریهٔ عرفی شدن، تنها در صورتی می‌توانست موجه باشد که «تصوراتی که گمان می‌رود عرفی شده‌اند»، به «وحدتی در روند تاریخی» بازگشت داده می‌شدند، اما این نکته در نوشته‌های هواداران نظریهٔ عرفی شدن، جالب توجه است که این وحدت، «نه وحدت عملکردها، بلکه وحدت مضمون‌هاست». بْلومِنْبِرگ، در توضیح دیدگاه هواداران نظریهٔ عرفی شدن، می‌نویسد که «در جاهایی از نظام توضیح جهان و انسان از خود، مضمون‌هایی یکسره ناهمگن می‌توانند عملکردهایی یگانه داشته باشند.»[3] هدفی که هواداران نظریهٔ عرفی شدن از این وحدت عملکرد مفاهیم قدیم در دستگاه مفاهیم جدید دنبال می‌کنند، نفی مشروعیت دوران جدید و تأکید بر این نکته است که جهان با مسیحیت صورتی نو به خود گرفته و دورانی

1. *LN*, S. 86. 2. *LN*, S. 21. 3. *LN*, S. 74.

آغاز شده است که فراتر رفتن از آن ممکن نخواهد شد. نفی نوآیین بودن مفاهیم اندیشهٔ دوران جدید و فروکاستن این مفاهیم به «مشابه» آن‌ها در الهیات مسیحی موجب شده است که بْلومِنْبِرگ بحث مشروعیت دوران جدید را بار دیگر به گونه‌ای در جهت «تاریخ مفاهیم» مطرح کند که بحث دربارهٔ گسست‌ها امکان‌پذیر باشد و در واقع، بررسی نقادانهٔ مفهوم عرفی شدن، به عنوان «مقولهٔ نامشروعیت»، هدفی جز نشان دادن سرشت تجددستیز آن برای توجیه مشروعیت مسیحی دوران جدید ندارد. جدال دربارهٔ عرفی شدن ناظر بر ادعای نوآیین بودن دوران جدید و ایضاح نسبت آن به میراث الهیات مسیحی است، و بْلومِنْبِرگ، با تکیه بر دستاوردهای تاریخ مفاهیمی که بتواند گسست‌های تاریخ اندیشه را تبیین کند، در مناقشه‌ای بر دیدگاه‌های کارل اشمیت، دفاع از مشروعیت دوران جدید را به گونه‌ای که پایین‌تر خواهیم گفت، هم‌چون بحثی در مبانی مطرح می‌کند.

نقادی مفهوم پیشرفت، به عنوان صورت عرفی شدهٔ مشیت، به گونه‌ای که اجمالی از آن بحث را پیش از این از کتاب کارل لُویت آوردیم، و تمایز میان مفهوم پیشرفت و سلوک معاداندیشانهٔ به سوی آخرت، یکی از بحث‌های اساسی بْلومِنْبِرگ در توضیح نوآیین بودن دوران جدید است. فلسفهٔ تاریخ پرسش از معنای کلِّ تاریخ یا تاریخ به مثابه کلّیت را از الهیات مسیحی به ارث برده است و چنان‌که بْلومِنْبِرگ می‌نویسد :

> چنین می‌نماید که دوران جدید نتوانسته است از عرضه کردن پاسخی به پرسش از کلِّ تاریخ اجتناب کند. از این حیث، فلسفهٔ تاریخ کوششی برای عرضه کردن پاسخ به پرسشی قرون وسطایی با ابزارهایی است که در دورهٔ پس از سده‌های میانه در دسترس قرار گرفته است.[1]

غایت فلسفهٔ تاریخ عرضه کردن تاریخی کلّی است که از وحدت بخشیدن به تاریخ‌های جزئی و ناحیه‌ای جامعهٔ انسانی، در گذشته و حال، و نیز توضیح

---

1. *LN*, S. 59-60.

معنای تاریخ ضمن نسبت دادن غایتی معنادار به آن، به دست می‌آید. این دریافت که معنای تاریخ در پایان و حصول غایت آن قرار دارد، ادعایی نبود که در نظام عقلانیت جدید، که بر عینیّت امور تأکید داشت، جایی داشته باشد و همین تنش میان غایت معنادار تاریخ و بی‌التفاتی عقلانیت جدید به آن جز با وارد کردن مفهوم پیشرفت نمی‌توانست رفع شود. مفهوم عقل، در فلسفهٔ تاریخ، در نسبت تنش‌زایی که با عنصر دینی الهیات تاریخ داشت، در مقام پرسش از معنای سیر تاریخی و غایت آن، همان جایگاهی را به دست آورد که امر دینی در الهیات داشت و برای این‌که فلسفهٔ تاریخ بتواند هم‌چون معادل الهیات تاریخ عمل کند، «مفهوم پیشرفت تا حدی تعمیم داده شد که از محدودهٔ بیان ناحیه‌ای که در آغاز برای آن تعیین شده بود، و با موضوع آن پیوستگی داشت، فراتر می‌رفت».[1] بْلومِنْبِرگ، بار دیگر، با سود جستن از مفهومی که در نقادی از کارل اشمیت وارد کرده بود، نشان می‌دهد که مفهوم پیشرفت دارای همان عملکردی است که «وجدان» در تاریخ رستگاری داشت و همان نقش را در دستگاه مفاهیم فلسفهٔ تاریخ ایفاء می‌کند. نقش مفهوم پیشرفت، در ابهام بنیادین آن به عنوان رابط میان الهیات مسیحی و فلسفهٔ تاریخ جدید، انتقال رستگاری اُخروی به تاریخ است و لُویت این نقش را از مجرای عرفی شدن سلوک به سوی رستگاری در آخرت به مفهوم پیشرفت واگذار می‌کند.

میان دو مفهوم پیشرفت و آخرت‌اندیشی چنان تمایزهایی وجود دارد که انتقال از یکی به دیگری و تبدیل نظری به نظر دیگر ممکن نیست. تمایز صوری میان آن دو به این امر مربوط می‌شود که آخرت‌اندیشی به معنای «حادثه‌ای است که در تاریخ پدیدار می‌شود»، اما «از تاریخ فراتر می‌رود و با آن از یک سنخ نیست»، در حالی‌که اندیشهٔ پیشرفت از مجرای ساختاری حالّ در تاریخ، ناظر بر آینده است و در هر لحظه‌ای حضور دارد. بدیهی است که پیشرفت ــ که پیوسته به عنوان تجربه، اراده و عمل در زندگی هر فرد و نسلی وجود داشته است ــ فرآوردهٔ اندیشهٔ پیشرفت نیست، بلکه ویژگی مفهوم جدید پیشرفت عبارت

1. *LN*, S. 60.

است از تعمیم آن مفهوم به همهٔ تاریخ، امری که در گذشته امکان‌پذیر نمی‌بوده است.[1] بْلومِنْبِرگ، در پاسخ به این پرسش مقدّر که «چگونه چنین تعمیمی امکان‌پذیر شده است؟» می‌گوید که برخی تجربه‌های نوآیین از چنان گستره‌ای در زمان برخوردار بوده‌اند که «جهشی» که آن تجربه‌ها را به مرتبهٔ «مفهوم پیشرفت» و برترین درجهٔ تعمیم ارتقاء می‌داد، بدیهی می‌نمود. امید به وجود امنیتِ بیشتر در دنیا پیوندی با این ساحت پیشرفت دارد و این امید به حصول امنیت می‌تواند به انگیزه‌ای تبدیل شود که تحقق اندیشهٔ پیشرفت را امکان‌پذیر می‌کند، اما این امید با آخرت‌اندیشی مسیحی، «که در صورت عرفی شدهٔ آن حل شده باشد»، نسبتی ندارد. در دوره‌ای کمابیش طولانی از تاریخ، آخرت‌اندیشی رمزی از رجای به رستگاری بوده است، اما با پدیدار شدن اندیشهٔ پیشرفت، آخرت‌اندیشی بیشتر به آیتی از خوف و وحشت تبدیل شد. امید می‌بایست به عنوان نمادی نو و بدیع و همراه با امکانات این جهان ــ نه آخرت ــ ظهور پیدا می‌کرد. از دیدگاه دریافتی که تاریخ را به عنوان پیشرفت لحاظ می‌کند، انتظار آخرت‌بین تحقق امیدهای انسانی، که از بیرون خواهد آمد، هم‌چون مانعی در برابر رویکرد و فعالیتی پدیدار می‌شود که تحقق توانایی‌ها و نیازهای او را امکان‌پذیر می‌کند. اگر «ناامیدی نسبت به انتظار بیرونی به عنوان نمودار این امید درونی عرضه نشود»، به درستی، نمی‌توان فهمید که چگونه ممکن است از آن انتظار این امید تولد یابد.[2] بْلومِنْبِرگ تمایزی میان دو دریافت متفاوت مؤمنان صدر مسیحیت و متولیان کلیسا وارد می‌کند و می‌نویسد:

> روحیهٔ آخرت اندیش در دورهٔ مسیحی را نه به عنوان رجای نسبت به واقعات آخرت، بلکه باید هم‌چون خوف از روز جزاء و قیام قیامت توصیف کرد. در حالی‌که امّت عیسوی صدر مسیحیت برای ظهور خداوندگار استغاثه می‌کرد، کلیسا برای تأخیر قیامت دعا می‌کند. مفهومی از تاریخ که در بهترین حالت می‌توانست در این وضع روحی تدوین شود، مفهوم فرصت از سر لطف بود و نه انتظار ناظر

---

1. *LN*, S. 39. 2. *LN*, S. 40.

بر آینده و امید نیل به کمال در آن.[۱]

مفهوم کلی پیشرفت فرآوردهٔ جانشین شدن عنصر فلسفی بر عنصر الهیاتی، و به این اعتبار، نتیجهٔ تغییری در مبانی است. در واقع، تکوین مفهوم پیشرفت و جانشین شدن آن به تاریخی که به «مبدأ و معاد» محدود می‌شد، به گونه‌ای که بْلومِنْبِرگ توضیح داده است، باید به عنوان دو «روند متمایز» فهمیده شود. تعبیر «بازپرداخت» که هواداران نظریهٔ عرفی شدن مفاهیم به کار گرفته‌اند،[۲] تبیینی برای منشأ عنصر جدید عرضه نمی‌کند، بلکه تنها بر اعتباری که کسب می‌کند، تأکید می‌کند.[۳] از همان آغاز، امّت عیسوی در انتظار ظهور قریب و فرج عاجل به سر می‌برد و او را به کار جهان هرگز التفاتی نبود، اما در سده‌های میانه، میلی فزاینده به انتقال «انتظار آخرالزمان» به قلمرو تأملاتی دربارهٔ رستگاری در افق طولانی آینده، و تغییر معنای حصول رستگاری در «نظام حیثیت درونی رستگاری» ــ که درگذشته عملی شده و هم‌چون گنجینه‌ای پایان‌ناپذیر در اختیار کلیسا قرار گرفته بود تا متولی آن باشد ــ وجود داشت. وانگهی، در سده‌های میانه، با تمایزی که میان «معاداندیشی کیهانی و فردی» وارد کردند، «شقاقی در وحدت نظریهٔ معاداندیشی» پدیدار شد و با این تمایز، غایات خاص هر فردی توجه او را جلب کرد. نظریهٔ متأخر قیامت صُغریٰ مبنی بر این‌که با مرگ هر فرد انسانی قیامت او آغاز می‌شود، قیامت کبریٰ را به آخرالزمان انتقال داد، قیامتی که «اثر خود بر وجدان فردی را از دست داده بود». «قضیهٔ عرفی‌شدن ساحت آینده و رجای» به رستگاری مؤمن را هم‌چون واقعیتی می‌داند که می‌توان آن را «عینِ دوران جدید» دانست، در حالی‌که «این ساحت آینده، در بیرنگی آن، از غنای نقش‌های

1. *LN*, S. 54.

۲. بْلومِنْبِرگ واژهٔ Umbesetzung را به کار گرفته است که به معنای تغییر بازیگران نمایش است. هواداران نظریهٔ عرفی شدن، از این‌رو این اصطلاح را به کار گرفته‌اند که با آغاز دوران جدید، در نظر آنان، مضمون مفاهیم الهیات حفظ شده، اما همان مفاهیم در درون نظام‌های فلسفی جدیدی عمل می‌کنند و بخشی از این دستگاه‌های فلسفی جدید هستند. به مناسبت دیگری، بْلومِنْبِرگ «شالودهٔ توهّم عرفی شدن را همین Umbesetzung» یا احالهٔ نقش جدید به مفاهیم قدیم در دستگاه مفهومی جدید می‌داند. *LN*, S. 87

3. *LN*, S. 60.

واقع‌گرایی که اعمال ناظر بر رستگاری گذشته را تصویر کرده‌اند، پدیدار نشده است» و به عبارت دیگر، چنان‌که بْلومِنْبِرگ اشاره می‌کند، «واقع‌گرایی در زیبایی‌شناسی» ناشی از به تصویر کشیدن «تجسّد عیسوی» نیست، بلکه «تردیدی نیست که ابزارهای تجسّم نه بر پایهٔ رجای به رستگاری، بلکه با معیارهای خاطره‌ای» از آن ایجاد شده‌اند. بْلومِنْبِرگ در ادامهٔ همین مطلب می‌افزاید :

> در سنت مسیحی، بهشت، هرگز، جاذبه‌ای نداشت؛[1] بهشت از این حیث پذیرفته شد که به معنای اجتناب از نقیض آن بود.[2]

این «نفیِ نفی» یا چنان‌که بْلومِنْبِرگ می‌گوید، این «دیالکتیک سلبی» را نمی‌توان «فرآوردهٔ نوعی عرفی‌شدن» دانست؛ هم‌چنان‌که «تاریخی‌شدن معاد» به معنای این است که معاد، در زمان، نه «با تغییر شکل و تبدیل آن به چیزی شبیه به جسم»، بلکه با الزام به این‌که مکان آن باید به اشغال ماده‌ای ناهمگن در آید، سرشتی تاریخی پیدا می‌کند.

از خلاف‌آمد عادت بود که در تاریخ الهیات مسیحی یأس ناشی از تأخیر فرج عاجل و فرارسیدن آخرالزمان، راه را بر دنیا هموار کرد.[3] مضمون مفهوم «دنیا» در پایان فرایند بازاندیشی این انتظار قریب آخرالزمان پدیدار شده است و در واقع، فرایند عرفی‌شدن زمانی آغاز شد که آفرینش آدم و بشارت انجیلی آمدن عیسیٰ مسیح، مبدأ و معاد، در تعارض کامل آن دو فهمیده شد و انتقال خواص یکی به دیگری ــ در جهت عرفی و قُدسانی‌شدن ــ امکان‌پذیر شد. بْلومِنْبِرگ، با اشاره‌ای به نتایج سیاسی این تلقی از نسبت دنیا و آخرت در الهیات مسیحی در نظریهٔ دو مدینهٔ اُگوستین قدیس، می‌نویسد که «تنها از این‌رو می‌توان یکی از این دو نهاد موجود در دنیا را "دنیوی" توصیف کرد که دیگری، توصیف قرینهٔ آن را

۱. آن‌چه بْلومِنْبِرگ دربارهٔ تأخیر تدوین مفهوم بهشت در الهیات مسیحی می‌گوید، ناظر بر تاریخ الهیات است. در دهه‌های اخیر، تاریخ‌نویسان سده‌های میانه نیز نشان داده‌اند که به عنوان مثال، مفهوم برزخ ــ یا اَعراف ــ در تاریخ الهیات مسیحی با تأخیر بسیار ــ در سدهٔ دوازدهم ــ تدوین شد. ر.ک. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*

2. *LN*, S. 56. 3. *LN*, S. 57.

مبنی بر این‌که "از این جهان نیست" به کار می‌گیرد». «دنیویت» بدون «غیر دنیویت» امکان‌پذیر نبود و این «دنیویت» شرط امکان «گفتاری دربارهٔ عرفی‌شدن» است. معنای دنیوی‌شدن جز این نیست که دنیا از نفی خود رها و در استقلال آن به خود و به وسایل ضروری برای تأمین این استقلال واگذار شود، استقلالی که اگرچه مؤدی به رستگاری حقیقی انسان نیست، اما نظر به ثبات و اطمینانی که از آن به دست می‌آید، می‌تواند سهمی در رستگاری داشته باشد. این دنیوی‌شدن راستین عرفی‌شدن به معنای دگرگونی امری موجود نیست، بلکه «نخستین تبلور امری است که تا آن زمان ناشناخته بود». بْلومِنْبِرگ می‌نویسد: «عرفی‌شدن، به معنای تصرف عدوانی [دنیا]، مستلزم وجود تمایز تاریخی کامل میان قلمروهای رستگاری، از یک سو، و رفاه، از سوی دیگر، و افزون بر این، امکان انتقال تأکید از یکی بر دیگری است».[1] یک نکتهٔ اساسی در بحث بْلومِنْبِرگ و در مناقشهٔ او بر سخنان نویسندگانی مانند کارل اشمیت و کارل لُویت وجود دارد که به نوعی می‌توان آن را جوهر نقادی او به شمار آورد و در واقع، هم‌چون کلیدی برای فهم کتاب مشروعیت دوران جدید اوست. او، به خلاف هواداران نظریهٔ «دنیوی‌شدن آخرت» ـ یا Verweltlichung der Eschatologie ـ از نظریهٔ «دنیوی‌شدن از راه آخرت»[2] ـ یا Verweltlichung durch Eschatologie ـ دفاع می‌کند تا از مجرای نوآیین بودن دوران جدید، در مخالفت با هواداران نظریهٔ عرفی‌شدن که دوران جدید و مفاهیم آن را جز وجه عرفی‌شدهٔ دورهٔ عیسوی و دستگاه مفاهیم آن نمی‌دانستند، اصالت و استقلال آن را برجسته کرده باشد. اگر بتوان گفت، «نهادینه شدن» نظریهٔ معاد و رستگاری اُخروی در دستگاه کلیسا و عملکرد آن در دنیا آخرت‌اندیشی الهیات مسیحی را به دنیاداری تبدیل کرد. بْلومِنْبِرگ، در توضیح این وضع که در نزد نظریه‌پردازان قضیهٔ عرفی شدن توهّم عرفی شدن معاداندیشی را ایجاد کرده است، تمایزی میان دو روند عرفی شدن مضمون معاداندیشی و عرفی شدن از مجرای معاداندیشی وارد و از این نظر دفاع می‌کند که کلیسا از راه ادارهٔ دنیوی رستگاری

1. *LN*, S. 58. 2. *LN*, S. 55.

اُخروی، سبب‌سوزی‌های نظریهٔ رستگاری اُخروی را کاهش می‌دهد، دنیاستیزی را از آن می‌گیرد و بدین سان، کلیسا خود را با دنیا سازگار می‌کند. لُویت، با تأکید بر این‌که عرفی شدن معاداندیشی آن را به فلسفهٔ تاریخ تبدیل می‌کند، از نظریهٔ عرفی شدن مضمون معاداندیشی و تبدیل مضمون معاداندیشی به حادثه‌ای دنیوی دفاع کرده بود، در حالی‌که بْلومِنْبِرگ بر آشتی میان کلیسا و دنیا و دنیوی شدن کلیسا به معنای سازگار شدن کلیسا نظر دارد.

در آغاز این فصل گفتیم که امّت عیسیٰ مسیح در حدود سال هزار میلادی در انتظار فرج به سر می‌بردند، اما این نکته را نیز باید بیفزاییم که مؤمنان مسیحی، از زمانی که پیامبر آنان مصلوب شد و «پیش پدر» بازگشت، در انتظار به سر می‌بردند. تصور همگانی بر آن بود که امّت مسیح در واپسین دورهٔ تاریخ ناسوتی به سر می‌برند. این دورهٔ تاریخی، برابر دوره‌بندی اُگوستین قدیس، ششمین و واپسین دورهٔ تاریخی بود که با تجسّد خداوند در فرزند خود آغاز می‌شد و بسیاری از مؤمنان ساعت ظهور را نزدیک می‌دیدند. با گذشت سده‌هایی از معراج عیسیٰ مسیح و به تأخیر افتادن ظهور او، پدران کلیسا دوره‌بندی جدیدی را مطرح کردند که گِلاسیْیوس پاپ از آن جمله بود و بدین سان، زمان به عنوان یکی از مفاهیم اساسی در جدال قدما و متأخرین پدیدار شد. جدال متأخرین با قدما و مناقشهٔ آنان بر سنت، بحث دربارهٔ مفهوم پیشرفت را به یکی از مباحث عمدهٔ تاریخ اندیشهٔ جدید تبدیل کرد و زمان، به عنوان عاملی عمده در تحقق پیشرفت و پدیدار شدن حقیقت، جلوه کرد. بْلومِنْبِرگ، با تأکید بر اهمیت درکی نو از زمان در جدال با سنت، با اقتدای به برخی از فیلسوفان اندیشهٔ تجدد این نکتهٔ اساسی را برجسته کرده است که مطرح شدن «مشکل مشروعیت تابعی از مفهوم دوران (Epochenbegriff) است»، زیرا تنها دوران جدید خود را به عنوان دوران فهمیده و از مجرای این آگاهی از سرشت نوآیین خود ماهیت دوران‌های دیگر را متعین کرده است. غایت دوران جدید ایجاد گسستی بنیادین از سنت (Tradition) است و مشروعیت دوران جدید، مانند هر مشکل سیاسی و تاریخی مربوط به مشروعیت، از مجرای گسست ـ اعم از این‌که آن را واقعی یا

خیالی بدانیم ــ عمل می‌کند. دوران جدید نسبت خود با سده‌های میانه را به صورت گسست فهمیده است، در حالی‌که هواداران نظریهٔ عرفی شدن در مشروعیت تأکید دائمی دوران جدید بر استقلال خود نسبت به دوران پیش از آن و ادعای اصالتی که این دوران به یاری علم و فن‌آوری به دست آورده است، تردید کرده و گفته‌اند که دوران جدید بخش بزرگی از موفقیت‌های خود را وامدار مبانی مسیحی است.[1] بْلومِنْبِرگ، با نقادی وجوه گوناگون نظریهٔ عرفی شدن مفاهیم الهیات مسیحی به عنوان مبنای نظری دستگاه مفاهیم اندیشهٔ جدید، مشروعیت دوران جدید را در عبارتی خلاصه می‌کند که هگل در یکی از رساله‌های دورهٔ جوانی خود آورده بود. هگل نوشته بود:

> از کوشش‌های پیشین که بگذریم، رسالت نشان دادن این امر که گنج‌هایی که به آسمان نسبت داده می‌شد، دست‌کم در قلمرو نظر، به انسان تعلق دارند، به طور اساسی، از آنِ زمان ماست. اما کدام عصری چنان توانی می‌تواند داشته باشد که چنین حقی را طلب کند و آن را به تصرف خود درآورد.[2]

آگاهی پیدا کردن از این حق، طلب و کوشش برای به دست آوردن آن، چنان‌که هگل جوان گفته بود، تنها با آغاز دوران جدید امکان‌پذیر شده است، اگرچه این آگاهی و طلب حقی که تدوین نظریهٔ مشروعیت آن امری آسان نبود، نیازمند کوشش‌های اساسی‌تری بود که نوشتهٔ بْلومِنْبِرگ را باید در شمار مهم‌ترین آن‌ها قرار داد. اما از خلاف‌آمد عادت، چنان‌که بْلومِنْبِرگ اشاره کرده است، «گفتار در ”مشروعیتِ“ دوران جدید جز در شرایطی که مناقشه‌ای بر آن شده باشد، قابل فهم نمی‌تواند باشد».[3] بْلومِنْبِرگ، با آگاهی از این نکتهٔ اساسی، در بیان نظر خود، توضیح داده است که هدف او رعایت «الزامات گزاره‌هایی قابل دفاع برای درک بنیان دوران جدید» است، «گزاره‌هایی که دست‌کم، به توضیح‌هایی دارای مبنا» هدایت می‌کنند. صِرف بیان این‌که دوران جدید «جز بر خود تکیه ندارد»،

---

1. *LN*, S. 129. 2. Hegel, *Theologogische Jugendschriften*, S. 225.
3. *LN*, S. 72.

نمی‌تواند ویژگی نسبت این عرفی شدن با مسیحیت را توجیه کند. در این صورت، دنیوی شدن (Verweltlichung)، به طور تصادفی و بی‌مبنا، مبیّن «غیر دنیویت» (Unweltlichkeit) دینی در گذشتهٔ این حال خواهد بود.[1] با این همه، چنان‌که بْلومِنْبِرگ می‌گوید، نه تنها نظریهٔ عرفی شدن نمی‌تواند سرشت و مشروعیت دوران جدید را توضیح دهد، بلکه هواداران این نظریه تأکید بر مشروعیت دوران جدید را به مثابه «بیراهه‌ای» توصیف کرده‌اند که گویا نظریهٔ عرفی شدن باید مسیر آن را تصحیح کند.[2] توضیح سرشت دوران جدید و تبیین مشروعیت آن، بیش از هر زمان دیگری، نیازمند کوششی اساسی ـ یعنی کوششی در ایضاح مبانی ـ است و چنین کوششی تا زمانی که وجوه گوناگون مناقشهٔ معارضان بر مشروعیت دوران جدید نقادانه مورد بررسی قرار نگرفته باشد، راه به جایی نخواهد داشت. بدین سان، تاریخ اندیشهٔ تجدد، اگر بخواهد «گفتاری در "مشروعیت" دوران جدید» باشد، لاجرم، جز بحثی در مبانی نخواهد بود و بدیهی است که این بحث در مبانی تنها با فاصله گرفتن از توصیف ظاهر حوادث تاریخ اندیشه امکان‌پذیر می‌تواند باشد. بْلومِنْبِرگ، در یکی از نوشته‌های خود، با نقادی از این نظر که دوران جدید فرآوردهٔ انتقال نگاه از آسمان به زمین است، با تعبیراتی که از معماری برگرفته است، به اهمیت بحث در مبانی و «مقاومت مصالح» مفاهیم اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> تنها نگاه به سوی زمین میل نمی‌کند، بلکه نگاه، به جای نظاره بر طاق‌ها، شبکه‌ها، برج‌ها و منارها، آگاهانه و به طور متمرکز، به بنیادها توجه پیدا می‌کند ... تأکید بر ارزیابی زمین و کف، توانایی حمل پایه‌ها و پی ریزی بنا بر روی آن مبین "ژرفای ویژهٔ" دوران جدید است.[3]

التفات بْلومِنْبِرگ به بحث در مبانی و تأکید او بر گسست‌های تاریخ اندیشه، در مشروعیت دوران جدید، صِرف تصفیهٔ حساب با همهٔ بقایای اندیشهٔ سده‌های

1. *LN*, S. 34. 2. *LN*, S. 133.

3. Hans Blumenberg, *Le souci traverse le fleuve*, p. 116-7.

میانه نیست. نسبت دوران جدید به میراث سده‌های میانه پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را با توصیف «همسانی عملکردهای» مفاهیم در نظام‌های فکری متفاوت توضیح داد. بْلومِنْبِرگ، در مقام مناقشه بر دیدگاه‌های مسیحی اهل الهیات و نویسندگانی که با برجسته کردن مقدمات الهیاتی اندیشهٔ تجدد کوشش می‌کنند در بنیان مشروعیت دوران جدید و نوآیین بودن اندیشهٔ تجدد رخنه‌ای ایجاد کنند، بحث دربارهٔ بحران‌های آغازین دوران جدید را از سر می‌گیرد تا جایگاه واقعی نظام‌های فکری الهیاتی را در تکوین اندیشهٔ تجدد نشان دهد. بررسی مضمون مفاهیم دستگاه‌های فکری الهیاتی، تبیین منطقی گسست‌های ساختار مفاهیم و بحث در مبانی آن دستگاه مفاهیم از دیدگاه «مقاومت مصالح»، روشی ناظر بر ایضاح مبانی مشروعیت دوران جدید است تا راه سوءِ استفاده از مقدمات الهیاتی برای خلط مباحث را بر تجددستیزان ببندد. با این همه، نقادی بْلومِنْبِرگ از دیدگاه‌های تجددستیز کارل اشمیت تنها وجهی از بحث در مبانی مشروعیت دوران جدید است؛ وجه دیگر نقادی او به ادعای کسانی مربوط می‌شود که تصور می‌کنند دوران جدید، مانند عالَم که از عدم خلق شده است، در گسستی بنیادین از پیش از آن تکوین پیدا کرده است. بْلومِنْبِرگ از این نظریهٔ «خلق از عدمِ» دوران جدید یا Nullpunkt به «حدیث نفس فاعل مطلق» یا Monolog des absoluten Subjekts تعبیر و بر این نکته تأکید می‌کند که اندیشهٔ تجدد را باید هم‌چون «نظامی از کوشش‌هایی فهمید که در اوضاع و احوالی جدید برای پاسخ به پرسش‌هایی که در برابر انسان سده‌های میانه قرار داشت»، آغاز شده بود و بدین سان، باید به «الزامات تبیینی جدید» تن در داد که «اگرچه به صورت پاسخی عمل می‌کنند، اما به صورت پاسخی پدیدار نمی‌شوند یا نمی‌خواهند پاسخی باشند».[1] بررسی‌های بْلومِنْبِرگ دربارهٔ جُرْدانو بْرونو، نیکلائوس کوزانوس و بویژه مکتب اصالت تسمیه کوششی برای نشان دادن این امر است که چگونه پیش از آغاز دوران جدید، در اندیشهٔ سده‌های میانهٔ متأخر با بحرانی که در نظام فلسفهٔ مدرسی آغاز شده بود، بسیاری از باورها و یقین‌های

1. *LN*, S. 442.

سده‌های میانه مورد تردید قرارگرفت و همین بحران و تردیدها فیلسوفانی مانند دکارت را به اندیشهٔ طرح مبانی جدیدی برای شناخت هدایت کرد.

فصل دوم

مناقشهٔ متأخران بر سنت

سده‌هایی که با حلول سال هزار آغاز شد، دوره‌ای در تاریخ اروپا بود، اما با سدهٔ شانزدهم دورانی آغاز شد که پی‌آمدهای درازدامن آن برای اروپا و همهٔ ربع مسکون بیشتر از آن بود که در مخیلهٔ تنگ مردمی که به پیروی از سنت‌ها خوگر شده بودند، بگنجد. در واقع، سدهٔ شانزدهم نزدیک به یک دهه پیش از پایان سدهٔ پانزدهم، با کشف امریکا و جنگ‌های ایتالیا، آغاز شده بود، اما در قلمرو اندیشه و از دیدگاهی که ما در این‌جا دنبال می‌کنیم، دگرگونی‌هایی که در حوزهٔ دیانت و اندیشهٔ دینی پدیدار شد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. در سده‌های میانه، هر رویدادی به نوعی صبغه‌ای دینی داشت و هر دگرگونی، حتیٰ اگر دینی نبود، لاجرم، نمی‌توانست با دیانت پیوندی نداشته باشد. مفهوم سنت، به تفصیلی که در فصل نخست گذشت، به عنوان مفهوم بنیادین عمل و نظر انسان سده‌های میانه، در کانون نظام اجتماعی و فکری قرار داشت و از این‌رو، هیچ دگرگونی در قلمرو اندیشه روی نمی‌داد که با مفهوم سنت پیوندی نداشته باشد. هم‌چنان‌که کلیسا نهادی فراگیر بود و بر همهٔ سامان حیات دینی انسان اِشراف داشت، در اندیشهٔ سده‌های میانه و بویژه در الهیات، سنت نیز مفهومی فراگیر بود. سنت، در تفسیر موسّعی از آن‌که در الهیات مسیحی عرضه می‌شد، عینِ کلیسا بود و کلیسا در معنای گستردهٔ آن، عین سنت تلقی می‌شد و همین پیوند تنگاتنگ و استوار موجب می‌شد که هر مناقشه‌ای بر سنت به پیکاری با کلیسا و خروج بر خلیفهٔ عیسیٰ مسیح منجر شود. وانگهی، در الهیات مسیحی، کلیسا، چنان‌که در جای دیگری گفته‌ایم، تنها عبادتگاه و لاجرم، صِرف نهادی دنیوی نبود، بلکه به عنوان

جسم عیسیٰ مسیح و زوجهٔ او که عیسیٰ مسیح، زوج و سَرِ آن بود، عین رسول خداوند و همهٔ امّت به شمار می‌آمد و از این‌رو، پیکار با خلیفهٔ عیسیٰ مسیح به نوعی خروج بر خلیفهٔ خداوندگار و رفْض آشکار بود و جای شگفتی نیست که پیکار با او جز با ناصبی خواندن پاپ و دجّال نامیدن او راه به جایی نداشت.

در پایان سده‌های میانهٔ متأخر، به دنبال بحث‌های نظری در حوزهٔ الهیات و دگرگونی‌هایی در نظام کلیسا، آگاهی نویی از نسبت با سنت پیدا شد که خاستگاه تحولات آتی اروپا بود. در میان این تحولات، پیکار با کلیسا و نظام روحانی ــ که نخست در درون کلیسا و در میان روحانیان آغاز شد ــ آگاهی از ضرورت تجدید نظر در مبانی اندیشهٔ دینی برای «احیای علوم دین» از همه مهم‌تر بود و از نظر تاریخی نیز تأثیری درازدامن در همهٔ وجوه حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی اروپا گذاشت. دامنهٔ این تحولات که در آغاز از محدودهٔ بحث‌های درون اهل سنت و جماعت فراتر نمی‌رفت، در نهایت، به اصلاح دینی مارتین لوتر انجامید و واکنش‌های بسیاری را به دنبال آورد که سرکوبی رافضیان ــ که پروتستان نامیده می‌شدند ــ مدارای دینی و جنبش «روشنگری» از آن جمله است. در فصل سوم، تفصیل مناقشه‌هایی که دربارهٔ نسبت مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی شاهان درگرفت، خواهد آمد. در این فصل کوشش می‌کنیم تا در ادامهٔ آن‌چه پیش از این دربارهٔ مفهوم سنت گفته‌ایم، اشاره‌هایی دربارهٔ تلقی جدید از سنت ــ که با متألهین آغاز شد و به دنبال اصلاح دینی در دیگر قلمروهای اندیشه بسط پیدا کرد ــ بیاوریم. جدال میان قدما و متأخرین، جدال دربارهٔ الهیات قدما و «طریقةُالمتأخرینِ» ویلیام اُکامی، جز در مورد خود این حکیم الهی، از چنبر بحث‌های نظری درون کلیسا بیرون نرفت، اما مشرب اصالت تسمیهٔ او که آغازِ تحولی در منطق، فلسفه و الهیات بود، در حوزه‌های علمیه تأثیری ژرف گذاشت و در میان حکمای الهی هوادارانی پیدا کرد. در همین دوره ــ به تعبیری که از آن پس هگل در توصیف کلیسای سده‌های میانه به کار برد ــ کلیسا به ضد خوذ، یعنی «فقدان آزادی مطلق» تبدیل شد، میان «عنصر معنوی و دنیوی» شکافی بی‌سابقه پدیدار شد، نهاد کلیسا جانشین «وجدان

مؤمن» و «عدم مطلق آزادی در اصل آزادی» وارد شد و با این تبدیل کلیسا به نهادی دنیوی و درگیر در «تضادی با وجوه متفاوت»،[1] «احیای علوم دین» از مجرای نقادی دیانت ظاهر به بحث عمدهٔ حوزه‌های علمیه تبدیل شد. تأثیر دیدگاه‌های ویلیام اُکامی، به رغم این‌که پاپ او را از خوارج دانسته و به رفض او فتوا داده بود، در حوزه‌های علمیه اساسی بود و بسیاری از حکمای الهی سده‌هایی پس از او در حوزه‌هایی به تحصیل پرداختند که روح تعلیمات اُکامی بر آن‌ها حاکم بود. در میان این گروه از حکمای الهی، نیکولائوس کوزانوس، نظر به جایگاهی که در «احیای علوم دین» ـ یا تجدید نظر در مبانی فهم دینی در جهت تجدّد ـ دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نقادی او از کلیسا به عنوان نهادی دنیوی و تأکید او بر استقلال اقتدار سیاسی و نقشی که امپراتوری باید در تأمین مصالح عالی کشور ایفا کند، با توجه به این‌که او خود از روحانیان بلندپایه بود، جالب توجه است.

نقادی کوزانوس تنها متوجه پاپ و کلیسا نیست، بلکه او ضعفی را که در ارکان نهادهای امپراتوری آشکار شده بود، از نظر دور نمی‌دارد، اما نقادی مضاعف او ناظر بر افشای قوّت گرفتن نقش دنیوی کلیسا و برجسته کردن ضعف امپراتوری در اِعمال حاکمیت آن در تأمین مصالح عالی است و همین امر موجب می‌شود کوزانوس جایگاه و نقشی متفاوت برای کلیسا و امپراتوری پیشنهاد کند. کوزانوس، به رغم تأکید بر استقلال نهاد امپراتوری، انحطاط آن را نیز نادیده نمی‌گیرد. ضابطهٔ اساسی امپراتوری «مصالح مرسله» یا مصلحت عمومی است، چنان‌که به نظر کوزانوس، پیش از این، امپراتوری مأمور به تأمین آن بود. او می‌نویسد که در گذشته،

> همه چیز ناظر بر مصلحت عمومی بود و امپراتور نمایندهٔ امور جمهور مردم (respublica) برای حمایت از صلح و آرامش، و برای این کار، او ارتشی در اختیار داشت که هزینهٔ آن از بیت‌المال تأمین می‌شد. والیان محلی و اعیانی که انتخاب امپراتور بر عهدهٔ آنان بود،

1. G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 456-8.

از او ترس داشتند، رعیت به او احترام می‌گذاشت، او را به عنوان مدافع میهن، حامی آزادی، تسکین دهندهٔ ستمدیدگان و مجازات کنندهٔ خائنان به خیر عمومی می‌ستود. در آن زمان، به حق، خطای نسبت به امپراتور توهین به ساحت همایونی و جنایت به شمار می‌آمد، زیرا ارتکاب به آن در حکم ارتکاب گناه در حق پدر مردم و میهن بود.[1]

با دگرگون شدن زمانه، همهٔ این رسوم نیز در بوتهٔ تعویق افتاده و نظام حکومتی آن‌ها را به فراموشی سپرده است. کسی التفاتی به تدبیر «امور جمهور مردم» ندارد، نیروهای بازدارنده سست شده‌اند و هر کس می‌تواند بی‌آن‌که بیمی به خود راه دهد، قانون را که از «تار عنکبوت» بافته شده و به زحمت می‌تواند «ملخ ناچیزی» را در دام خود اسیر کند، زیر پا بگذارد. آن زمان که دام‌هایی استوار و همیشگی، از آن دست که گرازان را در خود اسیر می‌کرد، متجاوزان گستاخ را به بند می‌کشید، سپری شده است. همه در جستجوی نفع خصوصی خویش‌اند و بی‌آن‌که کسی را واهمه‌ای از آینده یا سودای نزدیکان باشد، و به سبب سهل‌انگاری امپراتوران که خیال می‌کنند به تقوای تنها آن را که از صراط مستقیم خارج شود، می‌توان اصلاح و به راه راست هدایت کرد، کسی را به عقوبت نمی‌رسانند. یاغیان مجازات نمی‌شوند و به سبب استبداد بر شمار و قدرت شاهان محلی افزوده و از اعتبار امپراتوری کاسته شده است.[2]

در نظر کوزانوس، نقش عملکرد کلیسا و مداخلهٔ پاپ و روحانیان در امور دنیوی و امپراتوری در تثبیت وضعیت انحطاط نهادهای آن اساسی بوده است. پاپ نه تنها حق انتصاب اسقف‌ها را از امپراتور سلب کرده، بلکه چندان «پول از مردم در همه جای آلمان اخاذی کرده» که آنان را به خاک سیاه نشانده است. «اسقفان جاه‌طلب امروز، میل عجیبی به اموال کلیسا دارند، به گونه‌ای که به محض ارتقای مقام، اشتهایی را که از پیش به آن اموال پیدا کرده بودند، آشکارا ارضا می‌کنند». همهٔ اهتمام آنان متوجه «جیفهٔ دنیوی» است، بی‌آن‌که

1. *CC*, § 495. 2. *CC*, § 496.

کوچک‌ترین عنایتی به «امور اُخروی» داشته باشند.

اما امپراتوران گذشته چنین هدفی نداشتند : آنان، اگرچه غرق امور دنیوی بودند، اما جز به آخرت نمی‌اندیشدند و جیفهٔ دنیوی را وقف کلیسا می‌کردند تا کمکی به بسط آن باشد.[1]

سبب این نابسامانی‌ها تباهی در نظام عمومی است، زیرا نه قانون شرع رعایت می‌شود و نه اجبار، انضباط و تنبیهی در کار است. افزون بر این، خالصجات متعلق به کلیسا و در اختیار روحانیان ضرری متوجه امور عمومی مردم و رعایای امپراتوری کرده است. آن‌گاه که مقامی در مراتب کلیسا خالی می‌شود، به سبب منافسه‌ها و جاه‌طلبی‌ها خطر انشعاب مسیحیت را تهدید می‌کند، زیرا اگر عمل به انتخاب کنند، جاه‌طلبی موجب انشعاب آراء خواهد شد، اما اگر انتصاب را بر عهدهٔ دستگاه کلیسا بگذارند، آن مقام نصیب کسی خواهد شد که بتواند بیشتر از دیگران پول بپردازد.

همهٔ این امور باری بر گردن رعیت است و دستگاه کلیسا هر چیزی را که بتواند آن را فربه کند، به سوی خود می‌کشاند. حرص و آز، وقف‌هایی را که امپراتوری در اختیار کلیسا برای تعظیم شعائر دینی و تأمین مصالح عموم گذاشته بود، با حیله و نیرنگ، به طور کامل از مصرف اصلی آن‌ها منحرف کرده است. آن‌چه از آنِ امپراتوری بود، به پاپ تعلق پیدا کرده و آن‌چه اُخروی بود، دنیوی شده است.[2]

به نظر کوزانوس، امپراتوری آلمان در وضعیت پرمخاطره‌ای قرار دارد و بیم آن می‌رود که اگر درمانی مناسب و به موقع تجویز نشود، دیر یا زود، بیماری نهاد امپراتوری آن را به مرگی محتوم سوق دهد. بیش از هر زمانی، اصلاح نهاد امپراتوری ضرورت دارد و این امر جز با بازگشت به «روش‌های کهن» که درستی آن‌ها به تجربه ثابت شده است، امکان‌پذیر نیست.[3] نخستین این اصلاحات برقراری شوراهای عمومی سالیانهٔ امپراتوری است که باید همهٔ بزرگان و اعیان قلمرو شرع و عرف در آن به فرمان امپراتور گرد آیند تا گزارشی از وضعیت

---

1. *CC*, § 497. 2. *CC*, § 499. 3. *CC*, § 507.

اسفناک کشور که به طور روزافزونی در حال بدتر شدن است، به آنان عرضه شود.[1] بدیهی است که چنین انحطاط درازآهنگی را نمی‌توان یک شبه به شکوفایی گذشته بازگرداند، پس باید ترتیبی اتخاذ شود که اصلاحات به تدریج انجام شود که در رأس آن‌ها مجلس یا شورای سالیانه و تأسیس دستگاه عدلیه قرار دارد.[2] افزون بر این تدابیر اساسی، کوزانوس اصلاحات دیگری را نیز پیشنهاد می‌کند که اصلاح نظام قانونی و بحثِ او دربارهٔ «حکومت قانون» از عمده‌ترین آن‌هاست. بحث دربارهٔ دیدگاه‌های سیاسی کوزانوس را در فصل سوم دنبال خواهیم کرد، اما اشاره به این نکته ضروری است که او از نخستین منتقدان وضعی بود که خلط میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی امپراتور بویژه در آلمان ایجاد کرده بود. کوزانوس یکی از متألهین دارای نفوذ و از پیشروان دیدگاه‌های جدید در الهیات مسیحی بود که راه دگرگونی‌های آتی در اندیشهٔ دینی را هموار کرد، راهی که با اومانیسم و اصلاح دینی، بیش از پیش، کوبیده شد و به اروپا چهرهٔ نویی داد.

آگاهی از آغاز دوران جدیدی در تاریخ جهانی و تجربهٔ آن، و نیز زبان نوآیین اندیشهٔ جدید، مبین ذهن نوآیینی بود که با استوار شدن شالودهٔ نوزایش، از سویی، و فرهنگی که از تلاقی جنبش نوزایش و اصلاح دینی پدید آمد، از سوی دیگر، در قلمرو تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین ظاهر شد. در دو بخش این نخستین جلد، به تفصیل، بحث دربارهٔ بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی را خواهیم آورد، اما پیش از آن، یادآور می‌شویم که آگاهی از آغاز دورانی جدید در تاریخ و چگونگی پدیدار شدن تجددخواهی در افق اندیشهٔ اروپایی نیازمند عرضه کردن طرحی از ویژگی‌های فضای عمومی تاریخ اندیشه در این دوره است و بدون آگاهی اجمالی از این تحولات نمی‌توان سرشت دگرگونی‌های ژرفی را که در تاریخ اندیشه و بویژه اندیشهٔ سیاسی در اروپا ظاهر شد، بازشناخت. یکی از گیراترین نوشته‌هایی که توصیفی از وضعیت اروپای آغاز دورهٔ نوزایش به دست می‌دهد، رسالهٔ در ستایش دیوانگی اثر اِراسموس روتِردامی یکی از بانفوذترین نویسندگان

1. *CC*, § 508. 2. *CC*, § 510-1.

اومانیسم نخستین دهه‌های سدهٔ شانزدهم است. اراسموس در این نوشتهٔ هجایی میراث کهن و دیدگاه‌های سنت را از زبان «دیوانگی» به محک نقادی می‌زند و بی‌هنری‌های نمایندگان برخی از گروه‌های اجتماعی را باز می‌کند. به نظر اراسموس، تباهی چنان در ارکان مناسبات اجتماعی راه یافته است که باید «دیوانگی» را بنیان همهٔ این مناسبات دانست و اگر چاشنی «دیوانگی» به آن مناسبات افزوده نمی‌شد، هیچ اجتماعی نمی‌توانست پایدار بماند. او از زبان «دیوانگی» می‌نویسد :

> بی‌کمک من هیچ اجتماعی پایدار نمی‌ماند و هیچ پیوند مطبوع و قابل اعتمادی به وجود نمی‌آید. اگر افراد بشر متقابلاً یکدیگر را فریب نمی‌دادند، اگر هر کس در مقابل دیگری کم و بیش چاپلوسی نمی‌کرد، اگر در موارد لزوم چشم‌پوشی و کتمان به کار نمی‌رفت، و خلاصه آن‌که اگر هر کسی اندکی بدن خود را با شهد دیوانگی مالش نمی‌داد، اتباع، حکومت حاکم خود را تحمل نمی‌کردند، خدمتگزاران، ارباب خود را نمی‌خواستند، ندیمه از دست خاتون خود می‌گریخت، شاگرد جور استاد را نمی‌پذیرفت، دوست از دوست خسته می‌شد، شوهر از زن و زن از شوهر رنجش می‌یافت، کارگر با کارفرما سازش نمی‌کرد، رفیق با رفیق قطع دوستی می‌کرد و صاحب‌خانه مهمان خود را از خانه می‌راند.[1]

در شرایطی که «دیوانگی» بر همهٔ شؤون مردم فرمان می‌راند، اراسموس، در مخالفت با نظر افلاطون، از زبان «دیوانگی»، بدترین نظام فرمانروایی را فرمانروایی خردمندانهٔ فیلسوفان می‌داند و با اشاره‌ای به برخی از فرمانروایان و فرزانگان رُمی که اُسوه‌های درستکاری و هوشمندی بودند، می‌نویسد که «بزرگ‌ترین بدبختی ملّت آن است که اختیارش به دست مردی فلسفه‌باف یا آن‌که

---

۱. اراسموس، در ستایش دیوانگی، ترجمهٔ حسن صفاری، تهران، فرزان ۱۳۶۴، ص. ۴۹. فقراتی که از رسالهٔ اراسموس در این فصل می‌آوریم، از همین ترجمه برگرفته شده است. در ستایش دیوانگی رساله‌ای هجایی است و از نظر مفهومی اهمیتی ندارد. از این‌رو، به‌رغم کاستی‌های احتمالی که در این ترجمه وجود دارد، می‌توان از آن سود برد.

مدعی دانش است، بیفتد».[۱] وانگهی، حتیٰ بهترین فرمانروایان دل در گرو دلقکان دارند و به یاوه‌های دلقکان گوش می‌سپارند، در حالی‌که عامهٔ مردم به دستورهای فرمانروایان پتیاره و رهبران تردامن گردن می‌گذارند و در واقع، دلقک‌بازیِ فرمانروایان تاوانی است که مردمان باید برای گسسته‌خردی خویش بپردازند.

> بزرگ‌ترین پادشاهان چندان به دلقکان علاقه‌مندند که برخی از آنان حاضر نیستند بی‌حضور دلقک خویش دست به طعام ببرند یا به گردش بروند یا دور از ایشان، حتیٰ برای یک ساعت، به کاری بپردازند. این پادشاهان غالباً دلقک‌های خویش را در مقامی شایسته‌تر از فیلسوفانِ خشک و بدخلقی که از روی نخوت تحت حمایت خود دارند، قرار می‌دهند و علت این ترجیح کاملاً روشن است و جایی برای تعجب نمی‌گذارد. در حقیقت، این عاقلان که مست دانش و فرهنگ و اصول خود هستند، نمی‌توانند از ابراز نکاتی که گوش‌های ظریف شاهزادگان را می‌آزارد، خودداری کنند و بنابراین، غالباً جز کلام تلخ بر لب نمی‌آورند و حال آن‌که دلقک‌ها، یعنی دیوانگان من، ایجادکنندهٔ شعف و قهقههٔ خنده و شادمانی‌های بسیار، یعنی همهٔ چیزهایی هستند که طبع شاهان به آن‌ها راغب است.[۲]

اراسموس، «عُبیدوار»، از این‌رو پیکان زهرآگین خود را متوجه فرمانروایان دنیا و متولیان آخرت می‌کند که به باور او تباهی آنان از حدّ تحمل گذشته است و از آن‌جاکه امیدی به اصلاح نمی‌رود، «مسخرگی پیشه می‌کند و مطربی می‌آموزد» تا بتواند آن‌چه به زبان خرد نمی‌توان گفت، از زبان «دیوانگی» بازگوید. اراسموس که خود سیاستنامه‌نویس نیز هست، غایت شهریاری را تأمین مصلحت عمومی و اصلاح حال رعیت می‌داند. شهریاری آرمانی، بار سنگینی است که تحمل آن در توان همگان نیست، زیرا شهریار می‌تواند هم مایهٔ خوشبختی مردم و هم

۱. اراسموس، همان، ص. ۵۳.
۲. اراسموس، همان، ص. ۷۰-۶۹.

کانون همهٔ تباهی‌ها در کشور باشد و هر چه دامنهٔ فرمانروایی گسترده‌تر باشد، دامن بازخواست از فرمانروا نیز درازتر خواهد بود. اگر شهریاری عنان کار را به دست خرد سپرده باشد، لاجرم، خواب و آرام و شادمانگی و خوشباشی از او سلب خواهد شد، در حالی‌که به یمن «دیوانگی» شهریاران با پشت کردن به همهٔ خویشکاری‌های شهریاری جز به منافع خصوصی خود و به بیداد با رعیت نمی‌اندیشند؛ از سویی، با فروش مناصب و باج‌ستانی‌های گزاف، ظلم بنیاد می‌کنند و از سوی دیگر، با درآمدهای کلانی که از این راه به دست می‌آورند، در بی‌خبری خوش می‌گذرانند. اراسموس یکی از این شهریاران را برای نمونه چنین وصف می‌کند:

> بی‌اطلاع از همهٔ قوانین و مقررات، تقریباً دشمن مصالح عمومی، منحصراً در غم امتیازات شخصی خویش، شب و روز در اندیشهٔ کسب لذات دنیوی، دشمن هر گونه دانش، متنفر از آزادی و حقیقت‌جویی، در غم هر چیز بودن الّا خوشبختی مردم و مملکت، تابع هیچ قاعده و قانونی نبودن مگر منافع و هوس‌های شخصی.[۱]

اراسموس بخش بزرگی از رسالهٔ در ستایش دیوانگی را به بازنمودن نابسامانی‌های نهاد دینی مسیحیان، دستگاه خلافت رُم و متولیان دنیادار دیانت اختصاص داده و با بررسی کلیسایی که بر مرده‌ریگ سده‌های میانه تکیه کرده، بر آن است که دیانت دستگاه کلیسا جز بر مدار دنیا نمی‌چرخد. او نیز مانند هگل، اما سه سده پیش از او، بر آن بود که کلیسای سده‌های میانه ــ که می‌بایست ناظر بر «قدسانیت» (das Heilige) باشد ــ «خود را تا مرتبهٔ امور عرفی دنیوی (Weltlichkeit) پایین آورده» و روحانیت کلیسا به هواپرستی‌های قبای دیانت پوشانده است.[۲] اندیشهٔ دینی اراسموس، به عنوان اومانیست معاصر مارتین

---

۱. اراسموس، همان، ص. ۱۲۴. ارزیابی اراسموس از درباریان و اطرافیان شاه نیز شایان توجه است. او می‌نویسد: «به حقیقت، از غالب ایشان حقیرتر، بنده‌تر، پست‌تر، خرتر، و ابله‌تر در جهان وجود ندارد و با این حال، تمایل عمومی ایشان آن است که برتر از دیگر مردمان شناخته شوند.» اراسموس، همان، ص. ۱۲۵.

2. Hegel, op. cit. S. 416.

لوتر ــ که در آغاز جنبش اصلاح دینی، در برخی از مسائل، دیدگاه‌های مشابهی داشتند ــ با اندیشهٔ دینی جدید درآمیخت و به یکی از خاستگاه‌های اومانیسم مسیحی تبدیل شد. این‌جا نمی‌توان اندیشهٔ دینی اراسموس را که یکی از نخستین مترجمان اومانیست کتاب مقدس برای خرافه‌زدایی از آن بود، باز کرد. در بحث از مارتین لوتر و اصلاح دینی او بار دیگر به این مطلب باز خواهیم گشت، اما اشارهٔ به نقادی اراسموس در رسالهٔ هجایی در ستایش دیوانگی برای توصیف وضعیتی که در این دوره بر نهادهای دینی اروپا حاکم بود، دارای اهمیت ویژه‌ای است. با این همه، اراسموس، به خلاف لوتر، در نقادی خود جانب احتیاط را از دست نمی‌دهد. او پرداختن به سوانح احوال عالمان دیانت مسیحی را وارد شدن در «سرزمین ناجور» می‌داند و می‌گوید که آنان می‌توانند به او تهمت و افترا بزنند و او را وادار کنند که گفته‌های خود را تکذیب کند،[1] اما با وصف این می‌نویسد:

> مدت‌هاست که سلطان روحانی مسیحیان، یعنی پاپ و کاردینال‌ها و اسقف‌های او، زندگی و رفتار پادشاهان و شهزادگان را تقلید می‌کنند و نه فقط در این راه توفیق یافته‌اند، بلکه بر آنان پیشی گرفته‌اند. لیکن اگر یکی از ایشان در این اندیشه بود که جبّهٔ سفیدی که بر تن اوست و سپیدی آن همتای درخشندگی است، در مسیحیت مفهوم زندگی خالی از هر لکّه و آلایشی دارد، و کلاه دو شاخهٔ او که شاخه‌های آن با گرهی به هم متصل‌اند، نمایندهٔ آن است که وی در شناخت کتب مقدس، عهد قدیم و جدید، صاحب اطلاع و تبحر است، و دستکش‌هایی که دو دست او را پوشیده‌اند، نمایندهٔ آن‌اند که وی باید اعمال تقدیس مسیحی را با دست‌هایی پاک و طاهر انجام دهد که در تماس با مسائل عادی بشری آلوده نباشند ... آیا تصور نمی‌کنید که اگر یکی از جملهٔ این اسقف‌ها به این مسائل می‌اندیشید، حتماً امروز زندگی را با اضطراب و اندوه می‌گذرانید؟

---

۱. اراسموس، همان، ص.۱۰۴ و بعد.

> لیکن آنان این مشکلات را پیش خود حل کرده‌اند : البته، در صدد یافتن چراگاه‌ها هستند، اما برای خود چریدن، و نگهداری گلّه را یا بر عهدهٔ خود عیسیٰ مسیح گذاشته‌اند یا بر عهدهٔ نایب منابانی که آنان را برادران یا معاونان می‌نامند و فراموش می‌کنند که مفهوم اسقف عبارت است از کار، همت و مراقبت، اما وقتی که موضوع جمع‌آوری مال و ثروت باشد، خوب به یاد می‌آورند که کلمهٔ اسقف در زبان یونانی ... به معنای ناظر آمده است و در این موارد واقعاً نظارت و روشن‌بینی دارند.[1]

توصیف اراسموس در رسالهٔ در ستایش دیوانگی از مقام پاپ، دستگاه کلیسا و روحانیت مسیحی، مبین هبوط متولیان دیانت مسیحی در دنیاداری و سوءِ استفادهٔ وسیع از دین است و همین ارزیابی نقادانه بود که در شرایطی متفاوت مارتین لوتر را به «شورشی» بر چیرگی دستگاه کلیسا راند. اراسموس به فراست دریافته بود که متولیان کلیسا با اقتدای به بنیادگذاران کلیسای آغازین ــ که «در میان خون بنا و با خونریزی تقویت شد و توسعهٔ آن نیز با ریختن خون انجام شد» ــ «با خون و داغ و درفش بر آن حکومت می‌کنند»[2] و اصلاح دینی نیز جز در رویارویی با دستگاه کلیسا امکان‌پذیر نخواهد شد، امری که لوتر آن را به تجربه دریافت و اصلاح دینی جز به بهای انشعابی در مسیحیت انجام نشد.

کوزانوس در شمار روحانیان برجسته‌ای بود که نقادی از کلیسا را آغاز کردند و انتقاد آنان از برخی نمودهای کلیسای رُم، کمابیش، از محدودهٔ سنت فراتر نمی‌رفت. جنبش اومانیسم و نوزایش نیز اگرچه بیرون از کلیسا جریان داشت، اما برخی از نمایندگان برجستهٔ آن، مانند اراسموس، در مواردی که تنش میان سنت کلیسا و دیدگاه‌های نو آنان شدت پیدا می‌کرد، ترجیح می‌دادند پیکار خود با کلیسا را آشکار نکنند و با پاپ از درِ آشتی در می‌آمدند، ولی پیکاری که مارتین لوتر، راهب اُگوستینی آلمانی، علیه سنت کلیسایی آغاز کرد، از لون دیگری بود، زیرا او پیش از آن‌که با افشای «مغفرت‌فروشی» پیکار خود علیه پاپ و خروج بر

۱. اراسموس، همان، ص. ۷-۱۲۶.   ۲. اراسموس، همان، ص. ۱۳۱.

او را آشکار کند، شالودهٔ الهیات جدیدی را بنیان نهاده بود که نه تنها با دیدگاه‌های رسمی کلیسا سازگار نبود، بلکه با بخش بزرگی از میراث متألهین کلیسا در تضاد قرار داشت و آن را بی‌اعتبار اعلام می‌کرد. به اجمال باید اشاره کنیم که لوتر، به خلاف متألهین رسمی کلیسا که کتاب مقدس را بر پایهٔ سنت کلیسا و الهیات سده‌های میانه تفسیر می‌کردند، در تفسیر کتاب مقدس راه دیگری برگزید و بر آن بود که کلام الهی به زبان «مبین» نازل شده است و در تفسیر آن نیازی به الهیات رسمی نیست، بلکه هر آیه را با توجه به مدلول صریح آن و به قرینهٔ مدلول محکمات آیه‌های کتاب مقدس می‌توان فهمید. این شیوهٔ تفسیر کتاب مقدس با توجه به صِرف مدلول آن، اگرچه به ظاهر خالی از اشکال می‌نمود، اما با تلقی کلیسا از «سنت» ــ در تداول رسمی آن که پیش از این توضیح داده‌ایم ــ سازگار نبود و با بی‌اعتبار شمردن سنت با کلیسا و الهیات رسمی آن به پیکار بر می‌خاست. لوتر در تقریرات خود در تفسیر نامهٔ پولس قدیس به رُمیان و متن آن تقریرات که خود او تحریر کرده است، این شیوهٔ تفسیری را در پیش گرفت و نخستین قدم او این بود که متن عبری نوشتهٔ حواری را جانشین ترجمهٔ رسمی لاتینی آن کرد، زیرا لوتر بر این باور بود که ترجمهٔ لاتینی با تفسیر باطنی سازگارتر است، در حالی‌که در متن عبری، ظاهرِ نصِّ آیه‌ها مدلول خود را آشکار می‌کنند و برای فهمیدن آن‌ها ارجاع به سنت الهیات کلیسایی ضرورت ندارد.

مباحثی که لوتر در تفسیر مفصل خود طرح می‌کند، کمابیش، همهٔ اساسی‌ترین دیدگاه‌های دیانت مسیحی را شامل می‌شود و بدیهی است که در این مختصر نمی‌توان به همهٔ مباحثی که در این تفسیر ــ که حتیٰ از نظر ساختار متن جالب توجه است[1] ــ مطرح شده، اشاره کرد. در این‌جا تنها به این نکته

۱. تفسیر نامهٔ پولس به رُمیان از دو بخش فراهم آمده است. بخش نخست را می‌توان نوعی شرح مَزْجی خواند. لوتر، پیش از آغاز تقریرات خود، متن عبری نامه را به چاپ رسانده و از حروفچین خواسته بود میان فقرات آیه‌ها فاصله‌هایی قرار دهد. آن‌گاه او در این متن توضیحات صرف و نحوی، مباحث تاریخی، کلامی و تفسیری خود را برای فهم آیه‌ها وارد کرد. بخش دوم، در هامش متن و به صورت «تعلیقاتی» بر آن نامه نوشته شده و لوتر فقراتی از آیه‌ها را آورده و آن‌گاه با تفصیل بیشتری آن را تفسیر کرده است. اصل تفسیر لوتر به لاتینی نوشته شده است، اما ما تنها ترجمهٔ فرانسهٔ آن را در اختیار داشته‌ایم که در جلدهای یازدهم و

اشاره می‌کنیم که تفسیر نامهٔ پولس قدیس به رُمیان، به لحاظ روش تفسیری، نشانهٔ تحولی در اندیشهٔ دینی لوتر بود و به‌رغم این‌که تأثیرهایی از الهیات ویلیام اُکامی و نظریهٔ مبتنی بر اصالت تسمیهٔ او در آن به چشم می‌خورد، لوتر توانست یکی از عمده‌ترین مباحث اندیشهٔ دینی خود را مطرح کند. به نظر لوتر آیه‌ای که مدلول آن در کانون نامهٔ پولس قرار دارد، آیهٔ ۲۷ از فصل سوم آن است مبنی بر این‌که «انسان با ایمان و بدون عمل به احکام شریعت رستگار می‌شود». جمهور مفسران کتاب مقدس تا زمان لوتر در تفسیر این آیه گفته بودند که صِرف عمل به احکام شریعت، به ضرورت، موجب رستگاری نیست، اما می‌تواند موجب رستگاری شود، در حالی‌که لوتر اعتقاد داشت که عمل مؤمن در رستگاری او ذی‌مدخل نیست. یکی از پی‌آمدهای چنین تفسیری این بود که هیچ مؤمنی نمی‌تواند با تکیه بر عمل به شریعت و کارهای نیک انتظار رستگاری روح خود را داشته باشد. این تفسیر، رجای به فلاح را از مؤمن سلب و او را دستخوش خوف عذاب ابدی می‌کرد، اما به نظر لوتر، که خوف گناه را شرط رجای رستگاری می‌دانست، این خوف خَلَجانی در ژرفای روح مؤمن ایجاد می‌کرد و در چنین خلجانی مؤمن به گناهان خود پی می‌برد و خداوند او را به سبب علم به گناه می‌بخشید. لوتر که با تکیه بر کلام حواری عیسیٰ مسیح میان دو گونهٔ شریعت ــ شریعت مبتنی بر عمل ثواب و شریعت مبتنی بر ایمان ــ به تمایز قائل است، از این حیث رستگاری را ناشی از عمل به شریعت مبتنی بر عمل ثواب نمی‌داند که عمل به کارهای ثواب تَبَخْتُر و تفرعنی در مؤمن ایجاد می‌کند، چنان‌که به گفتهٔ او قوم یهود که دیانتی مبتنی بر شریعت ظاهر داشت، از مجرای صرف عمل به ثواب، در طمع خام رستگاری افتاده بودند. به نظر لوتر، «قوم یهود نه طلب آمرزش می‌کرد و نه برای آمرزیده شدن ندبه و زاری، بلکه آنان یقین داشتند که به آمرزش دست یافته‌اند».[1] لوتر قوم یهود را «ملّت شریعت» می‌نامد

دوازدهم آثار او همراه با توضیحات و حواشی به چاپ رسیده است.

Martin Luther, «Commentaires de l'épître aux Romains», *LO*, tomes XI, XII.

1. *LO*, XII, p. 17.

و شعار آنان را در این عبارت خلاصه می‌کند که «من آن‌چه تو فرمان داده بودی و چنان‌که فرمان داده بودی، انجام دادم»، اما مؤمن مسیحی که به «ملّت ایمان» تعلق دارد، خطاب به خداوند می‌گوید: «من نمی‌توانم [آن‌چه تو فرمان داده‌ای و چنان‌که تو فرمان داده‌ای] انجام دهم و انجام نداده‌ام، اما تو آن‌چه وعده داده‌ای، به من عطا کن! من انجام نداده‌ام، اما می‌خواهم انجام دهم و از آن‌جا که نمی‌توانم، از تو به استغاثه و لابه می‌خواهم که به من توان انجام آن را عطا کنی». لوتر از مجرای تمایز میان دیانت قوم یهود و مسیحیت، دیانت نخست را دینِ تفرعن و مسیحیت را دیانت خَشیَت می‌داند.[1] مؤمن مسیحی، به عنوان عضوی از امّت برگزیدهٔ خداوند و «ملّت روحانی»، تا پایان حیات دنیوی خود، با ندبه و استغاثه، از خدای خود طلب آمرزش می‌کند و هرگز از این طلب باز نمی‌ایستد. لوتر در دنبالهٔ مطلب، در تفسیر آیه‌ای دیگر از همان نامه، می‌نویسد:

> منظور حواری [در آیهٔ ۲۸ از فصل سوم نامهٔ به رُمیان] آن‌جا که می‌گوید: "ما بدون عمل به احکام شریعت آمرزیده خواهیم شد"، اعمالی نیست که برای آمرزش خود باید به آن‌ها عمل کرد، زیرا از این پس، این اعمال، احکام شریعت نیستند، بلکه به قلمرو ایمان و لطف تعلق دارند، زیرا آن‌که این اعمال را انجام می‌دهد، یقین ندارد که از طریق آن‌ها آمرزیده خواهد شد، بلکه می‌خواهد به سبب آن اعمال آمرزیده شود. او با عمل به آن‌ها عمل به شریعت را نیّت نکرده است، اما به این معنا نیست که قصد انجام شریعت را ندارد.[2]

لوتر ضمن تفسیر آیهٔ اخیر دیدگاه خود را دربارهٔ تمایز میان دو گونهٔ عمل به احکام شریعت توضیح می‌دهد: تأکید بر این‌که آمرزش ناشی از عمل به احکام شریعت نیست، نباید به معنای نفی احکام شریعت فهمیده شود، بلکه به معنای نفی این تلقی از احکام شریعت است که مؤمن با عمل به ارکان می‌تواند در خیال خام آمرزش بیفتد و دست از طلب آمرزش بردارد. به نظر لوتر آمرزش مؤمن،

---

۱. مقایسه شود با آیهٔ ۳۳ از سورهٔ قٓ: «مَنْ خَشِیَ الرحمٰنَ بالغَیبِ وَ جآءَ بِقَلبٍ مُنیبٍ».
2. *LO*, XII, p. 17.

هرگز، از مجرای صرف عمل به ارکان نمی‌تواند به دست آید. وانگهی، شریعت، لطیفه‌ای نهانی و نیازمند حضور قلب و حصول اراده است که از طبیعت انسان ناشی نمی‌شود و صرف عمل به ارکان، عمل به شریعت، نیست.[1] مسیحیت، در تمایز آن با یهودیت، دیانت نیل به آمرزش از مجرای عمل به ارکان نیست تا یک بار برای همیشه به دست آید و قلب مؤمن مطمئن شود، بلکه طلب دائمی آمرزش است. اصحاب یمین و «ملّت ایمان» هرگز به عمل خود غرّه نمی‌شوند، زیرا قلب آنان از مجرای عمل به ارکان به اطمینان دست نخواهد یافت و پیوسته، در حیات دنیوی، از خدای خود طلب آمرزش می‌کنند و از آن‌جا که پیوسته طلب می‌کنند، در نزد خدای خود آمرزیده‌اند. لوتر، مانند مولانا جلال‌الدین، شرط رسیدن به آبِ رستگاری را تشنگی مؤمن می‌داند و نه جستجوی آب،[2] زیرا اگر خداوند اراده کرده باشد، کسی را می‌آمرزد. او با اشاره‌ای به ظهور «کلمه» در فرزند خدا که موجب شد گناهان انسان آمرزیده شود، می‌نویسد:

> اگر کلمه خود را آشکار نمی‌کرد، چه کسی آن را جستجو می‌کرد یا می‌توانست جستجو کند. اینک که کلمه خود را آشکار کرده است، می‌خواهد که بیشتر جستجو کنیم تا بیشتر بیابیم. زمانی می‌توان کلمه را پیدا کرد که از گناهان روی برگردانیم و به سوی او بازگردیم، اما با این همه، تا زمانی که در این بازگشت به سوی او استقامت می‌کنیم، از جستجوی او باز نمی‌ایستیم.[3]

نه همهٔ «طیّبین» عین یکدگرند و نه همهٔ «خبیثین»؛ برخی از گناهکاران مرتکب گناه می‌شوند، به گناه خود اعتراف می‌کنند و در طلب آمرزش هستند، اما برخی دیگر، مرتکب گناه می‌شوند، اعتراف می‌کنند که گناه کرده‌اند و می‌کنند، اما آنان در عذاب وجدان به سر می‌برند، از این‌که گناهکار هستند، از خود نفرت دارند و در طلب رستگاری به سر می‌برند. این گروه که «چو بید بر سر ایمان خویش

1. *LO*, XII, p. 18.

۲. آب کم جو، تشنگی آور به دست / تا بجوشد آبت از بالا و پست!

3. *LO*, XII, p. 19.

می‌لرزند»، پیوسته، به درگاه خداوند استغاثه و زاری می‌کنند تا رستگار شوند: «اینان که پیوسته صلیب خود را بر دوش می‌کشند، به حزب خداوند تعلق دارند». حال مؤمنانی نیز که به رستگاری رسیده‌اند، چنین است؛ برخی به رستگاری خود غرّه می‌شوند و در انتظار اجر و پاداش دامن طلب را رها می‌کنند، اما دیگران، در خوف گمراهی، نمی‌گویند که به رستگاری نایل شده‌اند، بلکه «دست از طلب بر نمی‌دارند تا رستگار شوند».[1]

لوتر در تفسیر خود بر نامهٔ پولس قدیس به رُمیان، در دنبالهٔ همین بحث، شرحی را نیز دربارهٔ یکی از مفاهیم بنیادین الهیات اصلاح دینی آورده است که به اختصار اشاره‌ای به آن می‌کنیم. در الهیات لوتر فلاح و رستگاری مؤمن ناشی از اقرار به لسان و بیشتر از آن عمل به ارکان نیست، بلکه لطیفهٔ نهانیِ تنها ایمان، به عنوان تصدیق به جوارح، زمینه را برای شمول «الطاف حق»[2] به مؤمن آماده می‌کند و تقدیر الهی ــ اگر بخواهیم اصطلاحات عرفای دورهٔ اسلامی را به کار بگیریم ــ موجب هدایت سالکی می‌شود که تدبیر را ترک کند و به تقدیر حق رضایت دهد و همین سالک با مشاهدهٔ مقدور، خود را بی‌اختیار می‌داند. مفهوم پیچیدهٔ predestination الهیات لوتر راکه در تفسیر او بر نامهٔ پولس قدیس به رُمیان به تفصیل توضیح داده شده است، می‌توان با توجه به چنین دریافتی از «تقدیر» در تداول عرفای دورهٔ اسلامی فهمید. در بذل کَرَمِ الهی استحقاق مؤمن مسیحی شرط نیست، هم‌چنان‌که بدون عنایات او حتیٰ نامهٔ اعمال فرشتگان سیاه خواهد بود.[3] لوتر در تفسیر آیه‌های ۲۸ و بعد از فصل هشتم نامهٔ به رُمیان مفهوم «تقدیر» را وارد و آن را در پیوند با «مشاهدهٔ مقدور»، «ترک تدبیر» و «بی‌اختیاری» مؤمن مسیحی مطرح می‌کند که، در نهایت، به هدایت او می‌انجامد، زیرا اگر تقدیر الهی ــ propositum در اصطلاح پولس قدیس ــ وجود نداشته باشد، رستگاری نتیجهٔ عمل به ثواب و ناشی از اختیار مؤمن خواهد بود.

---

1. ibid.

۲. مصطفیٰ را وعده داد الطاف حق ‌‌‌ / گر بمیری تو نمیرد این سَبَق

۳. بی‌عنایات حق و خاصان حق / گر مَلَک باشد، سیاه استاش ورق

لکهٔ گناه اولیهٔ انسان، با عمل به خیر، از دامن او پاک نخواهد شد، به عنوان مانعی بر سر راه فلاح او باقی خواهد ماند و تنها لطف الهی «و مشیت تغییرناپذیر او» می‌تواند موجب رستگاری شود. لوتر در فقره‌ای مهم از تفسیر خود می‌نویسد:

> اگر خداوند ما را در میان این همه شیاطین هدایت نمی‌کرد، می‌توانست ما را در توهّم ثواب به حال خودمان رها کند، اما در واقع، او نشان می‌دهد که با لطف تغییرناپذیر او رستگار شده‌ایم. بدین سان، او، از طریق این همه مانع‌ها بر سر راه رستگاری، نه اختیار ما، بلکه ارادهٔ به تقدیر استوار خود را به اثبات می‌رساند.[۱]

مانع‌های بر سر راه فلاح چنان و چندان است که اگر لطف الهی ــ یا به گفتهٔ جلال‌الدین رومی «تخصیص خطاب»[۲] ــ یار نباشد، از هیچ عمل و ثوابی کاری ساخته نخواهد بود. حکمای الهی سده‌های میانه، برای جمع میان «تقدیر» الهی و اختیار انسان، برای اثبات این‌که فلاح مؤمن از عمل به ثواب ناشی می‌شود و رستگاری نه به امکانِ اختیار مؤمن، بلکه به ضرورتِ تقدیر الهی بستگی دارد، مقولات پیچیده‌ای را مطرح کرده بودند، اما لوتر با اشاره‌ای اجمالی به آن مباحث، آن مقولات را «واژه‌هایی خالی از مضمون» می‌داند.[۳]

لوتر برای اثبات نظریهٔ «تقدیر» به نصّ‌هایی از کتاب مقدس استناد و آن‌ها را با توجه به دریافت خود تفسیر می‌کند.[۴] لوتر در استدلال خود به دلایل دیگری نیز اشاره کرده است که آن‌ها را دلایل ناشی از «اعمال خداوند» می‌نامد. خداوند مؤمنان و قدیسان را پیوسته گرفتار عذاب می‌کند و در دست ستمکاران قرار می‌دهد، اما هرگز آنان را به حال خود رها نمی‌کند و بدین سان، «لذّتِ تخصیصِ خطابِ» خود را به آنان می‌چشاند.[5] دلیل دیگر بر این‌که هدایت از تقدیر خداوند ناشی می‌شود، این است که او آن را که بخواهد هدایت می‌کند، چنان‌که به

---

1. *LO*, XII, p. 142.

۲. لذّت تخصیص تو وقت خطاب — آن کند که ناید از صد خم شراب
چون‌که مستم کرده‌ای، حدّم مزن — شرع مستان را نبیند حد زدن

3. *LO*, XII, p. 143.
4. *LO*, XII, p. 144-5.
5. *LO*, XII, p. 145.

شهادت کتاب مقدس، بسیاری، در آغاز، عمل به ثواب کرده‌اند، اما این امر مانع از آن نشده است که سرانجام، توفیق هدایت پیدا نکنند، در حالی‌که برخی، نخست، بسیار گناه کرده‌اند، اما ناگهان توفیق هدایت نصیب آنان شده است. دو مثال، یهودای خائن و طرّارِ امینی که به صلیب کشیده شد، را می‌توان گواهی بر این مدعا دانست.[1] بدیهی است که آن‌که از خود نبریده و به خداوند نپیوسته باشد، «آن‌که یاد نگرفته باشد که پرسش‌های خود را در دریای ارادهٔ خداوند» غرق کند، حکمت تقدیر الهی را در نخواهد یافت. هیچ استدلال عقلی نمی‌تواند به راز تقدیر الهی و این‌که «کسی را عزت می‌بخشد و دیگری را ذلّت»، پی ببرد، زیرا استدلال به معنای این خواهد بود که انسان خود را بالاتر از خداوند قرار دهد. نخستین دلیلی که می‌توان آورد، دلیل «اختیار» انسان است، اما لوتر در ردِّ این مهم‌ترین دلیل می‌نویسد که «اختیاری که بیرون قلمرو لطف قرار گیرد، به هیچ وجه، در امر رستگاری ذی‌مدخل نمی‌تواند باشد، بلکه، به ضرورت، در قلمرو گناه قرار خواهد گرفت»، هم‌چنان‌که اُگوستین قدیس می‌نویسد: «بندگی و نه اختیار». آن‌گاه که لطف الهی شامل حال کسی شد، او، به واقع، یا دست‌کم در امر رستگاری، آزاد می‌شود.

> بدیهی است که انسان، در فطرت خود، پیوسته آزاد است، اما در اموری که در حیطهٔ قدرت او یا فروتر از آن قرار دارند و نه در امور ورای قدرت او، زیرا او اسیر گناه است و نمی‌تواند آن‌چه برابر ارادهٔ الهی ثواب شمرده می‌شود، انتخاب کند.[2]

برخی استدلال کرده‌اند که خداوند اراده کرده است که همگان رستگار شوند، اما به گفتهٔ مارتین لوتر، این مورد نیز ناظر بر کسانی است که لطف الهی شامل آنان می‌شود، چنان‌که عیسیٰ مسیح برای آمرزش گناهان همگان قربانی نشد، بلکه خود او گفت: «این خونی است که برای شما» و «برای بسیاری» ریخته خواهد شد و نگفت: برای همگان. لوتر به استدلال‌های دیگری نیز که در ردِّ نظریهٔ تقدیر آورده‌اند، اشاره می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها به قرار زیر است. گفته‌اند:

---

1. *LO*, XII, p. 145-6. 2. *LO*, XII, p. 146.

> اگر خداوند نمی‌خواست بندگان به احکام او عمل کنند، چرا آن احکام را معین کرد؟ افزون بر این، چرا خداوند ارادهٔ بندگان را چنان تباه کرده است که عمل نکردن به احکام را ترجیح دهند؟ پس، سبب این‌که کسانی مرتکب گناه و دچار عذاب می‌شوند، در خود خداوند قرار دارد. این ایراد، قوی‌ترین و اصلی‌ترین آن‌هاست. حواری نیز آن‌جا که می‌گوید: "زیرا خداوند چنین اراده کرده است و چون چنین اراده کرده است، ساحت او از ظلم مبراست"، با استدلالی اساسی به آن پاسخ داده است، زیرا همه چیز در دست او، مانند گِل در دست کوزه‌گر است. پس، او احکامی را معین کرده است که صالح به آن‌ها عمل کند و طالح در دام افتد تا رحمت و غضب خداوند آشکار شود.[1]

لوتر خاستگاه چنین ایرادهایی در ردِّ نظریهٔ تقدیر را «حکمت جسمانیت» می‌خواند ــ که تنها صلاح خود را در نظر دارد ــ و بر آن است که انانیّتِ انسان چنین شبهه‌هایی را به او القاء می‌کند، در حالی‌که انسان تا «نعلینِ انانیّت را خلع» و خود را به ارادهٔ خداوند تسلیم نکرده باشد، بابِ صلاح بر روی او گشوده نخواهد شد. کار خداوند را نباید از انسان قیاس گرفت، زیرا خداوند چیزی به کسی بدهکار نیست و کسی چیزی به او نداده است تا از او طلب کند. «حکمت جسمانیت» ــ به خلاف «حکمت روح» که خود را تسلیم لذّت تخصیص خطاب الهی می‌کند ــ به حقیقت نظریهٔ تقدیر پی نمی‌برد و چون در می‌یابد که رستگاری در بیرون اوست و آنکه بنده را هدایت می‌کند، جز خداوند نیست، کفر خود را آشکار می‌کند. لوتر بر آن است که نظریهٔ تقدیر، دیدگاهی مشکل در الهیات مسیحی یا «عالی‌ترین الهیات» است و برای کسانی که به «طیّبین» نپیوسته‌اند، تنها می‌تواند مایهٔ ناامیدی و گمراهی باشد و خود او اعتراف می‌کند که اگر انسجام بحث او طرح آن را ضرور نمی‌نمود،[2] از ورود در آن خودداری می‌کرد.

1. *LO*, XII, p. 147. 2. *LO*, XII, p. 162.

تفسیر نامهٔ پولس قدیس به رُمیان یکی از نخستین نوشته‌های پراهمیت لوتر است که در آن دیدگاه‌های نوآورانهٔ خود دربارهٔ برخی از مباحث الهیات مسیحی را باز گفته است. دهه‌ای از انتشار نخستین رساله‌های او نگذشته بود که اختلاف میان هواداران الهیات رسمی کلیسا و لوتر آشکار شد و اختلاف به انشعاب انجامید و در همین سال‌ها بود که لوتر در رساله‌های دیگری که می‌توان آن‌ها را «بیانیه‌های اصلاح دینی» خواند، آشکارا، با پاپ و الهیات رسمی کلیسا به پیکار برخاست و دیدگاه‌های سنت‌ستیز خود را بیان کرد. در میان این بیانیه‌های اصلاح دینی سه رساله اهمیت بیشتری دارد که در زیر به برخی از مباحث عمدهٔ آن‌ها اشاره می‌کنیم. رسالهٔ نخست، نوشته‌ای با عنوان دربارهٔ اسارت بابِلی کلیساست که به سال ۱۵۲۰ تحریر شده و لوتر در آن دیدگاه‌های خود دربارهٔ کلیسا، معنا و جایگاه آن را آورده است. مناقشات دربارهٔ مفهوم کلیسا در کانون بحث‌های متألهین مسیحی قرار داشت و به گونه‌ای که در فصل سوم و چهارم نیز خواهیم دید، بسیاری از مناقشات الهیات مسیحی به نوعی به معنا و مفهوم کلیسا مربوط می‌شد. نظریه‌های بدیع لوتر در مباحثی که در آغاز تنها به قلمرو الهیات محدود می‌شد، او را به پیکار با کلیسا و خروج بر پاپ هدایت کرد و او که جز به کلام الهی اعتقادی نداشت و عیسیٰ مسیح را یگانه سفینهٔ نجات و مصباح هدایت می‌دانست، در بیانیه‌های سیاسی ـ الهی خود راز نهان رسوایی‌های دستگاه کلیسا و پاپی را که به نظر او تجسم دجّال بود، آشکار کرد. نظریهٔ خلافت عیسیٰ مسیح که نظریهٔ رایج دستگاه کلیسا بود، پاپ را به اعتبار جانشینی فرزند خدا و به لحاظ این‌که او، مانند مسیح، زوجِ زوجه‌ای بود که کلیساست، موجودی قدسانی و مقام او را ناشی از حقوق الهی می‌دانست. لوتر، در مخالفت با جمهور متألهین مسیحی، نه تنها خلافت را ناشی از حقوق الهی نمی‌دانست، بلکه حتیٰ از نظر سابق خود که آن را در قلمرو حقوق رُمی قرار می‌داد، عدول کرد و نوشت که «پس از خواندن و شنیدن مطالب ظریفی که پُر ظریف بودند»، به این نتیجه رسیده است که «قلمرو مقام پاپی همانا حکومت بابِل و فرمانروایی نُمْرودی است». آن‌گاه، لوتر، با اشاره‌ای ضمنی به آیه‌های ۸ و بعد فصل دهم از سِفْرِ

تکوین، پاپ را «شکارچی دروغین» می‌خواند و می‌نویسد:

> از کتاب فروشان و نیز از خوانندگان خواهش می‌کنم آن‌چه من تاکنون در این باره به چاپ رسانده‌ام، در آتش افکنند و تنها به این عبارت اکتفا کنند که مقام پاپی همانا نخجیرگاه پرسود اسقف رُمی است.[1]

موضوع اصلی رسالهٔ دربارهٔ اسارت بابِلی کلیسا، در ادامهٔ نوشته‌های تفسیری لوتر، توضیح مباحث اصول هفتگانهٔ دین مسیحی است. کلیسای رُمی برای دیانت مسیحی به اصول هفتگانه‌ای قائل بود که توضیح آن‌ها در نوشته‌های مربوط به الهیات آمده است. پیش از این اشاره کردیم که لوتر «ایمان تنها» را شرط رستگاری می‌دانست. او در این رساله، بار دیگر، به نظریهٔ «ایمان تنها» باز می‌گردد و با بحث تفصیلی دربارهٔ هر یک از اصول دین، در نهایت، آن‌ها را به دو اصلِ تعمید و مراسم عشای ربانی تقلیل می‌دهد و البته، برابر دیدگاه ویژهٔ خود، این شرط اساسی را نیز بر آن می‌افزاید که آن دو اصل تنها به شرط ایمانِ به آن‌ها موجب رستگاری است. به عبارت دیگر، چنان‌که اشاره شد، لوتر ایمان را اقرارِ به لسان یا عملِ به ارکان ــ که نمی‌توانند از ظواهر فراتر روند ــ نمی‌داند، بلکه او ایمان را امری باطنی و قلبی می‌داند که تا زمانی که به ظاهرِ اقرارِ به لسان و عملِ به ارکان افزوده نشده باشد، موجب رستگاری نمی‌شود. دربارهٔ مراسم عشای ربانی، لوتر یادآور می‌شود که در صورتی عمل به این رکن موجب رستگاری می‌تواند باشد که از سویی، مؤمن با دلی شکسته، غمگین و بی‌پناه ــ اما «با ایمانی استوار» ــ در آن شرکت کند و از سوی دیگر، لطف الهی نیز که وعده داده است تا هر کسی را که از گناهان خود در رنج باشد، ببخشد، به آن افزوده شود. در عمل به ارکان، ایمان و این‌که «آن‌چه داده می‌شود، از خوان یغمای الهی است»، یگانه شرط رستگاری است،

---

1. Martin Luther, «De la captivité babylonienne de l'Eglise», *LO*, II, p. 163.

برای فهم جزءِ اخیر عبارت لوتر باید به یاد داشت که از نظر سلسله مراتب کلیسای کاتولیک پاپ مقام اسقفی رُم را بر عهده دارد و آنگاه با حفظ همان مقام به خلافت عیسیٰ مسیح انتخاب می‌شود. تأکید از خود لوتر است.

اما اگر تو به آن ایمان نداشته باشی، در هیچ زمان و مکانی، و هر رنجی که تحمل کرده باشی، نخواهی توانست آرامش وجدان پیدا کنی، زیرا تنها ایمان مایهٔ آرامش وجدان و بی‌ایمانی مایهٔ رنج و تعب است.[1]

مارتین لوتر از تعمید، به عنوان دومین اصل عمل به ارکان، تفسیری رمزی عرضه می‌کند و آن‌گاه تفسیر خود را بار دیگر به «ایمان تنها» پیوند می‌زند. لوتر ـ با تکیه بر سخن پولس قدیس که گفته بود، «ما در تعمید، با عیسیٰ مسیح، در مرگ او دفن شدیم تا مانند عیسیٰ که به یاری جلال پدر، از میان مردگان برخاست، ما نیز در تولدی دیگر راه خود را پیش گیریم» ـ تعمید را ناظر بر دو حیثیت مرگ و رستاخیز می‌داند. فرو بردن کودک در آب، در واقع، به معنای مرگ و بیرون آوردن او از آب به معنای زندگی دوباره است. آن مرگ و این زندگی دوباره که لوتر به «خَلْق جدید» و «تولد روحانی» تعبیر می‌کند، در تفسیر لوتری، به خلاف تفسیر بسیاری از متألهین، به معنای صِرف «مرگ گناه و احیای لطف» نیست، بلکه به معنای «مرگ و زندگی راستین» است، زیرا تعمید به معنای امری وهمی نیست و این‌که در تعمید، پیش از نابودی جسم کثیف ما در این دنیا، نه گناه می‌میرد و نه لطف در تمامیت آن شمول پیدا می‌کند.[2] تا زمانی که انسان تخته‌بند تن است، نَفْس امّاره نیز با اوست و هواجِسِ نفسانی از او جدا نمی‌شوند. تنها با ایمان، انسان، ادریس‌وار، به مصداق «موتوا قَبلَ ان تَموتوا»،[3] پیش از مرگ می‌میرد تا زنده شود. لوتر در دنبالهٔ مطلب می‌نویسد :

بدین سان، آن‌گاه که ایمان در قلب ظاهر می‌شود، در همان زمان، ما در این دنیا می‌میریم تا به خدا و در حیات آتی زنده شویم، به‌گونه‌ای

---

1. *LO*, II, p. 200.

۲. مبنای تفسیر لوتر آیهٔ ۶ از فصل ششم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان است. نصّ آیه‌ای که پیشتر در متن نقل کردیم، آیهٔ ۴ از همان فصل همان نامه است.

۳. سنایی در بیتی با اشاره به عبارت نقل شده در متن می‌گوید :

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

که ایمان به معنای مرگ و زندگی باشد، یعنی همان تعمید الهی که ما در آب فرو برده شده و بیرون آورده می‌شویم.[1]

لوتر در تفسیر رمزی خود از تعمید گامی فراتر می‌گذارد و مرگِ پیش از موت و رستاخیز را رمزی از «آزادی شکوهمند» می‌داند که اساس دیانت مسیحی است و به مناسبت اشاره به «آزادی مسیحی» که در رسالهٔ مورد بحث ما توضیحی دربارهٔ آن نمی‌دهد، قدرت استعبادی پاپ را که با فتوای خود مقررات شرعی بسیاری برای تعمید برقرار کرده بود، عامل از میان رفتن این آزادی می‌داند، در حالی‌که به فتوای لوتر در نصوص کتاب مقدس و سنت عیسیٰ مسیح و حواریان جز برای صِرفِ تعمید قرینه‌ای نمی‌توان پیدا کرد. مؤمن مسیحی از هر قانونی که در این نصوص قرینه‌ای برای آن نتوان یافت، آزاد است و پاپ و هیچ اسقفی را نمی‌رسد که کوچک‌ترین قانونی برای او وضع کنند. خاستگاه همهٔ فتواهای پاپ و اسقفان استعباد جمهور امت است و هر حکم شرعی که پاپ، اعم از دعا، روزه و نذورات، برقرار کند، فاقد مبنای شرعی و «مخالف آزادی کلیساست»، اما لوتر روحانیان کلیسا را «پاسداران شجاع آزادی شرعی، یعنی سنگ، چوب، مزارع و وجوهات شرعی» می‌داند که نه تنها آزادی کلیسا را به بند کشیده‌اند، بلکه با بی‌اعتنایی به کلام پولس حواری که [در آیهٔ ۲۳ از فصل هفتم نخستین نامهٔ به قرنتیان] گفت، «بندهٔ انسان نباشید»، آن را بیشتر از «ترکان» عثمانی نابود کرده‌اند، زیرا «انسان را تابع فتواها و قانون‌های استعبادی قرار دادن، در حقیقت، برده کردن آنان است».

پیش از این گفتم که ما در زندگی خود تنها باید یک کار انجام دهیم و آن تعمید یافتن است، یعنی مردن برای این‌که بتوانیم به یاری ایمان به مسیح زنده شویم، تنها ایمانی که بویژه توسط نخستین شبان به ما تعلیم داده شده است، اما اکنون که دربارهٔ ایمان سکوت برقرار شده است، کلیسا به سبب اَعمال و مراسم بسیاری که بر آن حاکم است، نسخ، فضیلت و معرفتِ تعمید فسخ و ایمان به مسیح مسخ شده

1. *LO*, II, p. 210.

است.[1]

لوتر پاپ و روحانیان دستگاه کلیسا را «دجّال‌هایی مسیح‌نما» و «گرگ‌هایی در لباس شبان» می‌داند و می‌گوید که پاپ به این سبب مخالف «آزادی کلیساست» که مؤمنان به اعمال خلافی که از متولیان کلیسا سر می‌زند، پی نبرند و اگر پی بردند، جرأت اعتراض نداشته باشد. لوتر، با تأکید بر این‌که مسیحیت، دیانت آزادی است، با اطمینان اعلام می‌کند که اگر مؤمن مسیحی رضایت نداشته باشد، «هیچ انسان و حتیٰ فرشته‌ای» را نمی‌رسد که به طور مشروع قانونی وضع و به مسیحیان تحمیل کند، «زیرا ما در همهٔ امور آزاد هستیم». اگر برخی قانونی وضع و به مؤمنان تحمیل کرده‌اند، باید آن قانون را به گونه‌ای تحمل کرد که «آزادی وجدان» مصون بماند و صاحب وجدان آزاد باید به یقین بداند که خطایی در حق او صورت گرفته است. اگرچه استعباد پاپ و کلیسا موجب شده است که شمار اندکی از مسیحیان معنای رهایی‌بخش تعمید و «سعادت آزادی مسیحی» را بدانند، اما لوتر به مسئولیت خود به همهٔ کسانی که «جنایت‌های پاپ» موجب هلاک آنان شده است، اعلام می‌کند که

> در واقع، قلمرو مقام پاپی جز مُلْکِ بابِل و دجّال راستین نیست،[2] مگر این‌که او حقوق شرع و سنت‌های خود را باز پس بگیرد، تدریس آن‌ها را ممنوع اعلام کند و آزادی را به کلیسای عیسیٰ بازگرداند. مگر نه گناهکار و گمراه کسی است که با اشغال کرسی خداوندگار در کلیسا با تعلیمات و فتواهای خود بر گناه و گمراهی کلیسا می‌افزاید.[3]

---

1. *LO*, II, p. 212.

۲. بابِل در اصطلاح الهیات مسیحی، در تعارض آن با اورشلیم، به معنای مدینهٔ زمینی و فرمانروایی هواهای نفسانی به کار رفته است. اُگوستین قدیس، در عبارتی موجز در تعریف دو مدینه می‌نویسد: «بابل به معنای مدینهٔ زمین است. هم‌چنان‌که مدینه‌ای قدسانی یا اورشلیم وجود دارد، بابل نیز مدینهٔ ظلم و ستم است. همهٔ طیبین به اورشلیم و همهٔ خبیثین به بابل تعلق دارند». *in* G. Bardy, «Introduction» *in* Saint Augustin, *De civitate Dei*, p. 58

۳. لازم به یادآوری است که در عرف الهیات مسیحی واژهٔ «خدا» ـ یا God انگلیسی و معادل‌های آن در دیگر زبان‌های اروپایی ـ به عیسیٰ مسیح نیز اطلاق می‌شود که ترجمهٔ آن به خدا یا خداوند در زبان فارسی خالی از اشکال نیست. در مواردی که اصطلاح God انگلیسی

سده‌هاست که استعباد پاپی مرتکب این اعمال شده است، [نور] ایمان را خاموش، مراسم را کور کرده و بر انجیل ستم روا داشته است؛ و نه تنها قانون‌های گناه آلود، بلکه کفرآلود خود را تحمیل کرده، حتیٰ بی‌نهایت بر شمار آن‌ها افزوده است.[۱]

به خلاف قلمرو کلیسای رسمی و دستگاه پاپی که به نوعی سرزمین ظلمات است، مؤمن مسیحی با تعمید، و این‌که ــ مانند ادریس ــ «پیش از مرگ می‌میرد»، از هر قیدی، که در نظر لوتر دستگاه خلافت پاپی، حقوق شرعی کلیسا و سنت‌های آن بارزترین نمونهٔ آن است، آزاد می‌شود، هم‌چون کودک خردسالی که «از هر قیدی آزاد است، به هیچ عملی ملتزم نیست و از هیچ عقوبتی بیمی به خود راه نمی‌دهد»، زیرا هر مؤمن مسیحی خود «کودک خردسالی است که پیوسته در مسیح تعمید می‌یابد»،[۲] هم‌چنان‌که «کلیسا با تعمید آزاد شده بود».[۳]

در دومین رساله با عنوان خطابه‌ای به اعیانِ مسیحیِ ملّت آلمان، لوتر کلیسا را زندانی دیوار سه‌گانه‌ای می‌داند که روحانیت به دور دستگاه خلافت کشیده است تا خود را از تعرّض همهٔ کسانی که خواستار اصلاح کلیسا هستند، محفوظ دارد و همین امر، «انحطاط اسفناک» مسیحیت را به دنبال آورده است. نخستین این سه مانع، به ترتیبی که لوتر می‌آورد، ادعای متولیان کلیسا نسبت به برتری مرجعیت معنوی بر اقتدار دنیوی است. در نظریهٔ رسمی کلیسا تمایزی میان دو صنف از مردم، یعنی روحانیان و عوام که شامل همهٔ مردم از شهریار و اربابان تا پیشه‌وران و روستاییان می‌شود، وجود دارد. لوتر به استناد کتاب مقدس بر آن است که این تمایز را که تنها ناظر بر تقسیم وظایف است، نباید بیش از ارزش راستین آن، بها داد، زیرا ایمان مسیحی و کتاب مقدس آن یکی بیش نیست و همگان با غسل تعمید یگانه‌ای به دین مسیح درمی‌آیند. پاپ و اسقفان کلیسا نیز از این حیث هیچ گونه برتری بر دیگر افراد امّت عیسوی ندارند. لوتر گامی فراتر

به‌معنای عیسیٰ مسیح به کار رفته باشد، ما بیشتر اصطلاح رایج «سرور ما» را به کار می‌بریم، اما در ترجمهٔ برخی فقرات اصطلاح «خداوندگار» را ترجیح داده‌ایم. ر.ک. خاتون‌آبادی که این واژه را «پروردگار» ترجمه کرده است.

1. *LO*, II, p. 214. 2. *LO*, II, p. 215. 3. *LO*, II, p. 219.

می‌گذارد و با استناد به برخی از نصوص کتاب مقدس و سنت حواریان می‌گوید که همهٔ امّت عیسوی عضوی از روحانیت مسیح‌اند و اگر در درون ما روحانیتی برتر از روحانیت ظاهری و رسمی دستگاه کلیسا وجود نمی‌داشت، پاپ و اسقفان مشروعیت نصب کشیشان، اجرای مراسم دینی و طلب مغفرت برای گناهان مؤمنان را نمی‌داشتند.

از آن‌جا که اقتدار عرفی (weltliche Gewalt) نیز مانند ما غسل تعمید یافته و ایمان و کتاب مقدس آن نیز با ما یکی است، باید اجازه دهیم که اعضای آن، به عنوان هستی‌هایی که بر اثر تعمید ایمان، روحانیت یافته‌اند، وظیفهٔ خود را مشروع بدانند و به حال امّت عیسوی سودمند باشند، زیرا آن‌که تعمید یافته باشد، می‌تواند هم‌چون پاپ و اسقف به تقدّس مفتخر باشد، هرچند که هر کسی را نمی‌رسد که چنین مناصبی را بر عهده گیرد. وانگهی، از آن‌جا که خود ما مرتبهٔ خلافت داریم، هیچ کسی را نمی‌رسد که بدون انتخاب و اجازهٔ ما خود را در مقام انجام کاری قرار دهد که ما نیز توانایی انجام آن را داریم و نباید کسی آن‌چه به همگان تعلق دارد، بدون رضایت و اجازهٔ امّت، از آنِ خود کند. اگر باید فردی برای چنین وظیفه‌ای انتخاب و در صورت خطا از آن کنار گذاشته شود، او به فردی تبدیل خواهد شد که پیش از این بوده است. بدین سان، روحانیت در میان امّت نباید مرتبه‌ای فراتر از کارگزار داشته باشد : تا زمانی که در این مقام باشد، بر دیگران برتری دارد، اما آن‌گاه که بر کنار شد، مانند دیگران، روستایی یا فردی از عوام مردم است.[1]

لوتر همهٔ احکام کلیسا دربارهٔ صنف روحانی و تمایز آن با عوام را ناشی از قواعد فقهی انسانی و روحانیت را منصبی می‌داند که به اعضای آن تفویض شده است تا وظیفه‌ای را انجام دهند و آنان تا زمانی روحانی به شمار می‌روند که وظیفه‌ای روحانی بر عهده داشته باشند و آن‌گاه که این وظیفه را انجام ندهند،

1. *SA*, II, S. 100-1.

شأن روحانیت از آنان ساقط می‌شود. از این‌رو، لوتر همهٔ امّت عیسوی را صنف واحد روحانی می‌داند و تمایزی جز تمایز در انجام وظیفه، نه تمایزی بنیادین، میان دو صنف قائل نمی‌شود. بنابراین، همهٔ امّت هم‌چون جسم واحدی است که عیسیٰ مسیح، سَر و مؤمنان، اعضای آن به شمار می‌روند و هر عضوی وظیفه‌ای بر عهده دارد که باید به بهترین نحو ممکن در انجام آن بکوشد. عیسیٰ، به عنوان سرِ این جسم، دو پیکر یا دو گونه پیکر، عرفی و معنوی، ندارد، بلکه سرِ جسم واحدی است. اعضای این پیکر همه سرشتی روحانی دارند، چنان‌که یکی، به عنوان شهریار، شمشیر عدالت را در دست دارد تا زورمندان به حقوق ناتوانان تجاوز نکنند و دیگری، آهنگر، روستایی و ... عضوی دیگر منصب پاپی را بر عهده دارد تا کلام الهی را به گوش مردم برساند و از این حیث امتیازی بر دیگر اعضا ندارد. همهٔ اعضا باید وظیفهٔ خود را به بهترین وجهی انجام دهند تا پیکر به هدف غایی خود نائل آید. با این بیان، لوتر تمایزی را که دستگاه کلیسا میان دو صنف ایجاد کرده بود و با ممتاز شمردن روحانیت نسبت به عوام و این‌که پاپ خود را تابع قانون و اقتدار شهریار عرفی نمی‌دانست، با روح دیانت مسیحی سازگار نمی‌داند، پاپ و دستگاه کلیسا را در امور عرفی تابع اقتدار شهریار می‌داند و بر آن است که با استوار شدن شالودهٔ اقتدار شهریار عرفی، به عنوان عضو «پیکر دیانت مسیحی»، این «دیوار کاغذی» فرو می‌ریزد.[1] با این توضیحات، لوتر بار دیگر به پی‌آمدهای سیاسی سخن خود باز می‌گردد و می‌نویسد که

> به همین دلیل، باید اجازه داد تا اقتدار عرفی مسیحی، آزاد و بی‌هیچ مانعی، به کار خود ادامه دهد و اگر تعرضی از جانب آن به پاپ، اسقفان و کشیشان صورت گیرد، نباید آن را به چیزی گرفت؛ آن‌که خلافی از او سر زده است، باید تاوان آن را باز پس دهد. آن‌چه در فقه کلیسا در مخالفت با این سخن آمده، بدعت و خیره‌سری رُم‌نشینان است، زیرا پولس قدیس خطاب به همهٔ مسیحیان می‌گوید: "همگان

1. *SA*, II, S. 101-3.

(تصور می‌کنم، حتیٰ پاپ) باید تابعِ ولیِّ امر باشند، زیرا بیهوده نیست که شمشیر به دست اوست. چنین است که اقتدار عرفی با پاداش دادن به صالحان و مجازات افراد طالح خدا را خدمت می‌گزارد". پطرس قدیس نیز گفته است که "از برای خدا تابع مناصب انسانی باشید، زیرا او می‌خواهد که چنین باشد." نیز او پیش‌بینی کرده است که مردمانی خواهند آمد که اقتدار عرفی را به چیزی نخواهند گرفت، چنان‌که پس از او از مجرای فقه کلیسا چنین شد.[1]

دیگر، دیوار ادعای مصونیت پاپ حتیٰ در صورت ثبوت فسق او و این‌که کلیسا یگانه امانت‌دار کلام الهی و تنها مفسر آن است. لوتر که این دیوار را از دیوار نخست لرزان‌تر می‌داند، می‌گوید که روحانیت با تفسیر نادرست کتاب مقدس در چاه ویل این توهم افتاده است که حتیٰ در صورت آشکار شدن فسق و جهل اعضای آن، روح‌القدس آنان را ترک نخواهد کرد و در این توهم بر قامت همهٔ هوس‌های نفسانی خود لباس احکام شرعی می‌پوشاند و به همین دلیل، فقه کلیسایی مشحون از احکام شرک‌آلود و خلاف مسیحیت است. پاپ مصون از خطا نیست و یگانه ضابطهٔ تمیز ثواب از گناه، مرجعیت انجیل به عنوان کلام الهی است. پاپ خود را یگانه مفسر کلام الهی می‌داند و مدعی است که مفاتیح تفسیر کتاب مقدس را به ولایت از پطرس قدیس در دست دارد، در حالی‌که مفاتیح فهم کتاب مقدس به انحصار با این حواری داده نشده بود، بلکه برابر کلام عیسیٰ مسیح و کتاب مقدس، توانایی تفسیر به همهٔ امّت مسیح تفویض شده است. «افزون بر این، آن مفاتیح تنها ناظر بر حل و عقد در امر گناه بود و نه امور مربوط به مکتب و حکومت؛ آن‌چه روحانیت، بیرون از این محدوده، از آن خود کرده است، بدعتی بیش نیست و پایه‌ای شرعی ندارد». پیش از این نیز گفته شد که امّت مسیح، پیکری یگانه با ایمان و کتابی واحد است و دلیلی ندارد که همگان، به عنوان امّت و پیکری که اعضای آن با یکدیگر برابرند، نتوانند در حل و عقد امور ایمانی داوری کنند. بر هر مؤمن واجب است که با سود جستن از این

1. *SA*, II, S. 102.

آزادی و برابری که ایمان مسیحی برای او به ارمغان آورده است، با فهمیدن راز ایمان، امر ایمان را از آن خود بداند و در راه زدودن گمراهی‌ها مجاهده کند.[۱]

برابر الهیات رسمی و سنت کلیسایی، دعوت به تشکیل شورای کلیسا که عالی‌ترین نهاد مرجعیت و روحانیت بود، از حقوق ویژهٔ پاپ به شمار می‌آمد. بر عکس، لوتر که اقتدار عرفی را ناشی از خداوند و آن را تعمیدیافته می‌داند، در توضیح سومین دیوار، پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و برتری اقتدار عرفی را حتیٰ برای دعوت شورای کلیسا برای عزل پاپ برجسته می‌کند. سومین دیواری که کلیسا در برابر امّت پی افکنده و خود را پشت آن پنهان کرده، دیوار حق انحصاری پاپ برای دعوت به نشست شورای کلیساست. برابر نصّ صریح کتاب مقدس، چنان‌که کسی مرتکب گناهی شد، باید او را به راه راست فراخواند و البته، پاپ نیز از این امر به معروف استثناء نشده است، زیرا اگر او نیز مرتکبِ منکَری شد، باید به یاری کتاب مقدس شتافت و او را به اطاعت از کلام الهی اجبار کرد. برای این‌که بتوان پاپ را در برابر امّت متهم به خلاف‌کاری کرد، باید اجازهٔ دعوت به تشکیل شورای کلیسا را داشته باشیم. این حق، البته، در انحصار پاپ است، در حالی‌که در کتاب مقدس نصّی دربارهٔ این حق انحصاری نمی‌توان یافت، بلکه حق انحصاری پاپ به دعوت به تشکیل شورای کلیسا ناشی از قانونی است که کلیسا برای حفظ امتیازهای خود وضع کرده است. لوتر با بیان منشأ نامشروع بودن این حق انحصاری و این‌که این حق حتیٰ در مورد حواریان مسیح نیز انحصاری نبوده است، می‌گوید که پرآوازه‌ترین نشست شورای کلیسا شورای نیقیه است که به دعوت امپراتور قسطنطنین انعقاد یافت و از آن پس نیز امپراتوران دیگر با اقتدای به او به این امر مهم اقدام کردند.[۲]

بدین سان، آنگاه که ضرورت ایجاب کند و پاپ مایهٔ رسوایی امّت مسیح باشد، نخستین کسی که بتواند شورا را دعوت به نشست کند،

---

1. *SA*, II, S. 105.

۲. نشست شورای نیقیه (concile de Nicée) به سال ۳۲۵ میلادی تشکیل و در آن فتوایی مبنی بر ردِّ نظرات آریوس که الوهیت عیسیٰ مسیح را نفی می‌کرد، صادر شد. تشهّد معروف دیانت مسیحی در این شورا به تصویب رسیده است.

باید به عنوان عضوی از این پیکر برای فراهم آوردن مقدمات نشست شورایی آزاد و راستین بکوشد و این امر از عهدهٔ هیچ فردی هم‌چون کسانی که شمشیر عرف را به دست دارند، ساخته نیست، بویژه آن‌گاه که آنان مانند دیگران، مسیحی، اهل کلیسا و مردانی مقدس‌اند و همگام با آنان سهمی از اقتدار دارند و منصب و مقام آنان که خداوند به آنان تفویض کرده است، باید در مورد همگان، آن‌گاه که ضرورت داشته و سودمند باشد، اعمال شود. آیا آن‌گاه که بر شهری آتشی افتاده باشد، رفتاری غیر طبیعی نخواهد بود که هر کس به بهانهٔ این‌که اختیارات شهردار را ندارد، یا این‌که شاید آتش در خانهٔ شهردار افتاده باشد، دست به کاری نزند تا همه چیز طعمهٔ حریق شود. آیا در این صورت، هر شهروندی موظف نیست تا دست به کار شود و دیوان را خبر کند؟ این حکم دربارهٔ شهر معنوی عیسیٰ مسیح نیز آن‌گاه که آتشِ رسوایی در آن بیفتد، خواه در فرمانروایی پاپ و خواه در هر جای دیگری که باشد، به طریق اولیٰ صادق است! چنین است آن‌گاه که دشمنان به شهری حمله برند، آنکه پیشتر دیگران را به نبرد فراخواند، شایستهٔ افتخار و حق‌گزاری است. چرا آنکه دشمن دوزخی را نشان می‌دهد، مسیحیان را بیدار می‌کند و گرد هم می‌آورد، نباید شایستهٔ افتخار باشد؟[1]

لوتر با استناد به کلام عیسیٰ مسیح که گفته بود، «پادشاهی من در این جهان نیست»، بر آن است که مسیحیت دینِ اقتدار دنیوی نیست و ادعای سیاسی پاپ و دستگاه کلیسا از نظر نصوص دینی موجه نمی‌تواند باشد. بطلان ادعای پاپ، که خود را خلیفهٔ عیسیٰ و پطرس قدیس می‌داند، در نظر لوتر امری بدیهی است، زیرا هیچ خلیفه‌ای نمی‌تواند نسبت به کسی که سِمَت خلافت او را دارد، امتیازی برای خود قائل شود. وانگهی، پاپ و دستگاه کلیسا ضمن ادعای خلافت عیسیٰ مسیح و پطرس قدیس، چنان غرق در تجمّل و امور دنیوی است که هیچ

1. *SA*, II, S. 106-7.

پادشاهی را یارای همسری با او نیست.[۱] پاپ که خود را «قدیس و پدر روحانی» می‌خواند، تاجی سه‌گانه بر سر دارد، در حالی‌که بزرگ‌ترین پادشاهان را یک تاج بیشتر بر سر نیست. «آیا معنای همسری با مسیح، که فقر را مایهٔ فخر خود می‌دانست، و پطرس قدیس همین است؟»[۲] لوتر در دنبالهٔ مطلب می‌نویسد:

> آن‌گاه که این امر مورد اعتراض قرار گیرد، فریاد وا رَفْضا بلند می‌شود و اجازه داده نمی‌شود که بگویند این شیوهٔ زندگی تا چه حدّی ضدّ خدا و غیر مسیحی است. ادعای من این است که اگر پاپ می‌خواست در پای خداوندگار بیفتد و استغاثه و دعا کند، مجبور می‌بود تاج‌های خود را از سر بردارد، زیرا سرور ما را تحمّلِ تجمّل و تَبَخْتُر نیست، هم‌چنان‌که پاپ را وظیفه‌ای جز ندبهٔ هرروزینه برای امّت عیسوی و دعای آنان نیست تا اُسوهٔ فقر و قناعت باشد.[۳]

لوتر ادعای خلافت پاپ را یکسره خلاف اساس دیانت مسیحی می‌داند که هدف آن آزادی انسان از قید هر ولایتی است. همهٔ رسالهٔ کم‌حجمِ «آزادی مؤمن مسیحی» به نقادی تفسیری از «الهیات سیاسی» مسیحی اختصاص داده شده است که اعتقاد به ولایت پاپ و کلیسا را شرط رستگاری می‌دانست. لوتر، در آغاز رساله، در مخالفت با دیدگاه کلیسا که «مؤمن را محجور و مُوَلّیٰ عَلَیه»

۱. زمانی که لوتر شورش خود بر پاپ و دستگاه خلافت رُم را آشکار کرد، پاپ را دجّال و دستگاه خلافت را لانهٔ شیطان خواند. او در نامهٔ مورخ ۱۱ اُکتبر سال ۱۵۱۹ نوشت: «اینک، من با علم به این‌که پاپ همان دجّال است و شیطان در دل او لانه کرده است، خود را آزاد حس می‌کنم.» هم‌او، چند روز پس از آن، پایان خلافت پاپ را پیش‌بینی کرد و نوشت: «فرمانروایی دجّال به سر آمده است». *LO*, VIII, p. 54-5.

لوتر در ۹ فوریهٔ ۱۵۲۱ نیز نوشت: «در واقع، امیدوارم با این اعتراف همهٔ گناه‌های من بخشوده شود: به همین دلیل، من با اطمینان شورش خود علیه بُتِ رُمی، این دجّال حقیقی، را آشکار کرده‌ام.» *LO*, VIII, p. 64

یکی از مفسران کاتولیک الهیات لوتر توضیح داده است که او از سال ۱۵۱۸ به این نتیجه رسیده بود که پاپ ــ نه پاپ زمان، بلکه به حسب مقام پاپی و مرجعیت در امور دینی ــ دجّال است و از سال ۱۵۲۲ به بعد افشای دجّال بودن پاپ به یکی از مباحث الهیات اصلاح دینی تبدیل شد. لوتر ادعای مرجعیت پاپ را نقیض بشارت انجیلی و کلام الهی می‌دانست و به این اعتبار او را دجّال می‌خواند. Yves Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, p. 58

2. *SA*, II, S. 108.

3. *SA*, II, S. 108-9.

می‌دانست، بر پایهٔ تفسیری نوآیین از دیانت مسیحی و با تأکیدی بر دیدگاه اصالت ایمان خود، این قاعده را عرضه می‌کند که برابر دیانت مسیحی، «مؤمن مسیحی آزاده‌مردی است که کسی بر او ولایت ندارد»[1] لوتر با تفسیر مبتنی بر اصالت ایمان خود از دیانت مسیحی و با توجه به این‌که تنها ایمان مایهٔ رستگاری انسان است، هرگونه ولایت را از پاپ و کلیسا سلب می‌کند و ایمان را تصدیق به جوارح و لطیفه‌ای نهانی می‌داند که کسی نمی‌تواند ضابطه‌ای بیرونی برای آن قرار دهد. لوتر، با استناد به آیه‌هایی از انجیل می‌نویسد که

> از این‌همه، به آسانی می‌توان دریافت که چگونه ایمان چنین قدرتی دارد و هیچ عمل ثوابی را یارای همسری با آن نیست، زیرا هیچ عمل ثوابی چنان مبتنی بر کلام الهی نیست که ایمان است. نیز هیچ عمل ثوابی نمی‌تواند در درون روح تأثیر بگذارد، بلکه تنها کلام [الهی] و ایمان بر روح فرمان می‌راند. چنین است کلام [الهی]، و روح نیز از برکت آن چنین خواهد شد، هم‌چنان‌که آهن، در مجاورت آتش، سرخی آن را از آنِ خود می‌کند. بدین سان، می‌توان دریافت که ایمان برای [رستگاری] مؤمن مسیحی کافی است و او را برای نیل به صلاح (frumkeyt) نیاز به عمل خیر دیگری نیست.[2] اگر مؤمن

---

1. *SA*, II, S. 265.

۲. ترجمهٔ اصطلاح frumkeyt ـ در متن لاتینی iustitia (*SA*, II, S. 272) ـ که از اصطلاحات بنیادین الهیات مسیحی و اصلاح دینی لوتر است، خالی از اشکال نیست. لوتر این اصطلاح را در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۲۱ از فصل سوم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان آورده است. در ترجمهٔ لاتینی رسمی عهد جدید آن آیه Nunc autem sine lege iustitia Dei که متن یونانی نیز مطابقت دارد.

Nestle-Altnd, *Novum Testamentum*, graece et latine, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1991, Bd. II, S. 414.

در ترجمهٔ فارسی انجیل در آیه‌هایی که تعبیر لاتینی iustitia Dei ـ یا God's justice در ترجمهٔ انگلیسی ـ آمده، (به عنوان مثال، آیهٔ ۲۱ از فصل سوم نامهٔ پولس به رُمیان) به «نیکی مطلق» برگردانده شده است که موّجه نیست. به نظر می‌رسد که در این مورد، ترجمهٔ فارسی بر پایهٔ ترجمهٔ عربی صورت گرفته است که در آیه‌های مورد استناد لوتر، اصطلاح iustitia Dei را به «بِرُّاللهِ بِمَعزِلٍ عَن الشریعةِ» و «بِرُّاللهِ و طریقةُ الایمانُ بِیَسوعَ المسیح» برگردانده است. چنان‌که از آیه‌های فصل سوم همان رساله می‌توان دریافت، بحثِ انجیل ناظر بر رستگاری «بدون

مسیحی نیاز به هیچ عمل خیر دیگری ندارد، پس، به یقین، او از هر حکم و شریعتی نیز آزاد است؛ و اگر او از هر حکم و شریعتی آزاد است، به یقین، آزاد نیز هست. چنین است آزادی مؤمن مسیحی، و تنها ایمان، آن آزادی را هستی می‌بخشد. البته، معنای این سخن، آن نیست که ما می‌توانیم تن‌آسانی پیشه کنیم و دست به کارهای بد بگشاییم، بلکه منظور این است که برای نیل به فلاح و سعادت نیاز به عمل خیر دیگری نداریم.[1]

موضوع اساسی الهیات لوتر نه کلیسا که رستگاری است و مکان این الهیاتِ رستگاری نیز کلیسا نیست، بلکه وجدان و شهود دینی لوتر است که نصِّ کتاب مقدس را کافی می‌داند. از این‌رو، لوتر، مانند بسیاری از نویسندگان اومانیست، مطالعهٔ نوشته‌های حکمای مدرسی را گمراه کننده می‌داند، هم‌چنان‌که اراسموس نیز اندکی پیش از او حکمت مدرسی را به شدّت مورد حمله قرار داده بود. لوتر در امر ایمان تنها به ندای وجدان و شهود دینی خود، که در هماهنگی با کتاب مقدس، یگانه خاستگاه ایمان راستین بود، مراجعه می‌کرد. این مراجعه به

شریعت» و در ورای آن است. واژهٔ لاتینی از اصطلاحات رایج کلیسا بود و لوتر در متن‌های لاتینی خود آن را به کار می‌برد، اما در ترجمه‌های آلمانی همان متن‌ها معادل‌های متفاوتی را آورده است که پایین‌تر به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد. یادآوری این نکته نیز لازم است که در الهیات مسیحی و بویژه در اندیشهٔ اُگوستین قدیس، دو اصطلاح pax یا صلح و امنیت و justitia را تنها می‌توان در پیوند با یکدیگر فهمید. به اجمال می‌توان گفت که اصطلاح pax ناظر بر نظم الهی امور و justitia در معنای گستردهٔ آن، احترام به آن نظم است. *CD*, XIX, xiii, 1 et XIX, xxi

از این‌رو، نمی‌توان این اصطلاح را ـ چنان‌که بعضی تصور کرده‌اند ـ به «عدالت» به معنای رایج این اصطلاح ترجمه کرد که به معنای «ردّ امانات» در محدودهٔ حقِّ هرکسی است، در حالی‌که «عدالت» در معنای گستردهٔ آن فراتر از محدودهٔ حقوق قرار دارد. لوتر با بازگشتی به نصِّ کتاب مقدس و الهیات اُگوستین دیدگاه نویی را در الهیات مسیحی مطرح می‌کند که ناظر بر رستگاری از مجرای تنها ایمان است و او از آن به justitia fidei تعبیر کرده است. در واقع، iustitia Dei «دادگری خداوند به عنوان پیوند میان داوری و لطف است و او آن را با عفو گناه به بندگان نشان می‌دهد. این دادگری تنها در رستاخیز درکمال خود ظهور پیدا خواهد کرد».
Theological dictionary of the new testament, ed. by G. Kittel, vol. 2, p. 203.

1. *SA*, II, S. 273.

ندای وجدان و شهود دینی و پشتوانهٔ کتاب مقدس به او امکان می‌داد تا بتواند هر مرجعیتی را به چالش بخواند. در رأس این مرجعیت‌ها که لوتر در تعارض آشکار با بازگشت به کتاب مقدس و اصالت ایمان ارزیابی می‌کرد، دستگاه کلیسا قرار داشت و لوتر در برابر کلیساشناسی سنتی که کلیسا را به نهادی دنیوی و ظاهری تبدیل کرده بود، کلیساشناسی ویژهٔ خود را بر پایهٔ نظریهٔ «تنها ایمان» طرح کرد که موضوع اساسی آن «کلیسای باطن» و کلیسا به عنوان «جسم لطیف مؤمنان» بود.[1] کلیسای ظاهر، نهادی انسانی و کلیسای باطن، رازی الهی است و بنابراین، در قلمرو آن، نه با اعمال ظاهری و مناسک، بلکه با ایمان می‌توان وارد شد، زیرا تنها ایمان مایهٔ رستگاری است و نمی‌توان آن را به نهادی ظاهری تفویض کرد. پیش از این نیز اشاره کرده‌ایم که معنای آمرزش و رستگاری از مجرای تنها ایمان، این است که فلاح مؤمن تنها به مشیّت الهی وابسته است و اوست که کسی را که بخواهد به راه راست هدایت می‌کند و کسی را که بخواهد

---

۱. ترجمهٔ واژهٔ انجیلی ecclesia که به معنای کلیساست، از زمانی که اختلاف نظر دربارهٔ حدود مرجعیت پاپ و اختیارات او در میان متألهین مسیحی آغاز شد، در مناقشه‌های آنان اهمیت ویژه‌ای داشت و از صرف بحث لغوی فراتر می‌رفت. به خلاف نظر رسمی پاپ و نظریه‌پردازان هوادار ولایت مطلقه که مصداق ecclesia را نهاد بیرونی کلیسایی می‌دانستند که پاپ، به عنوان ولیّ امر مطلق در رأس آن قرار داشت و هیچ مؤمنی بدون پیوستن به آن رستگار نمی‌شد، مخالفان این تفسیر ecclesia را معادل اجتماع امّت عیسوی یا congregatio fidelium می‌دانستند. لوتر در تفسیرهای خود بر سوره‌هایی از انجیل و در ترجمه‌ای که از انجیل به زبان آلمانی انتشار داد، از کار بردن واژهٔ رایج Kirche ـ که آن را «واژه‌ای بی‌معنا و توخالی» می‌دانست ـ خودداری کرد و واژهٔ Gemeinde یا اجتماع مؤمنان را به جای آن به کار گرفت. لوتر، با این ترجمهٔ خود از انجیل مشروعیت روحانی را از پاپ، به عنوان رئیس کلیسا، سلب می‌کرد و بر آن بود که در اجتماع مؤمنان، هر مؤمنی که کلام الهی را بر زبان براند، می‌تواند دیگری را به آن بخواند. T. Rendtorff, «Kirche», *HWP*, Bd. IV, s.v. col. 837
متألهین کاتولیکی، در مخالفت با هواداران اصلاح دینی، نظر آنان را تفسیر به رأی می‌دانند، زیرا در نظر آنان، کلیسا میقات مؤمنانی است که خداوند یا عیسیٰ مسیح آنان را مخاطب قرار داده است و آن مؤمنان به بشارت یا عهد جدید اعتقاد دارند. کلیسا جسم عیسیٰ مسیح و به این اعتبار سفینهٔ عهد جدید و نگهبان اموال آن ـ امانت انجیل، اصول دین و سنت حواریانی ـ است. بنیاد کلیسا بر حضور روح‌القدس استوار است و روح‌القدس و کلیسا را میثاقی به عنوان روح و جسم به هم می‌پیوند.
Yves Congar, *La Tradition et les traditions : Essai théologique*, II, p. 107-8.

گمراه می‌کند. تنها کسی رستگار می‌شود که لطف الهی شامل او شده باشد.[۱]

نیز انسان، تنها به یاری ایمان (sola fides) می‌تواند به فلاح (Gerechtichkeit) نایل شود و الزامات فرمان‌های الهی را رعایت کند. آن‌کس که الزامات مهم‌ترینِ فرمان‌های الهی و نخستین آن‌ها را رعایت کند، به یقین و به آسانی، دیگر این فرمان‌ها را رعایت خواهد کرد. بر عکس، اعمال انسان، امور مرده‌ای بیش نیستند و نمی‌توانند، اگر بتوان برای ستایش خداوند بر آن‌ها تکیه کرد، ستایش خداوند را به جای آورند. این‌جا ما به دنبال آن چیزی نیستیم که به جای آورده نشده، چنان‌که اعمال انسان چنین‌اند، بلکه در جستجوی کسی هستیم که خود عمل می‌کند و استاد عمل است، خداوند را ستایش می‌کند و اعمال را به جای می‌آورد. تنها به واسطهٔ ایمان قلبی می‌توان به طور اساسی و به تمام و کمال، به فلاح نایل شد.[۲] با گفتن این‌که احکام الهی را باید از مجرای اعمال به جای آورد، نظریه‌ای خطرناک و بی‌معنا رواج داده می‌شود، در حالی‌که پیش از به جای آوردن اعمال باید از مجرای ایمان الزامات احکام الهی را رعایت کرد و اعمال از آن پس خواهند آمد.[۳]

لوتر با انتقال کانون اندیشهٔ دینی از رستگاری در نهاد کلیسای ظاهر به اتحاد با عیسیٰ مسیح در کلیسای باطن و تدوین کلیساشناسی جدید خود صِرف ایمان را برای رستگاری کافی می‌داند و در نظر او ایمان بر عمل تقدّم دارد، زیرا ثواب را

---

۱. ر.ک. جزء اخیر آیهٔ ۲۶ از سورهٔ آلِ عمران : «... وَ تُعِزُّ مَن تَشآءُ وَ تُذِلُّ مَن تَشآءُ ...»

۲. ایمان ــ fides در اصطلاح الهیات مسیحی ــ صِرفِ باور یا اقرار به لسان نیست، بلکه لطیفه‌ای نهانی است که فلاح از آن برمی‌خیزد و تذکیهٔ انسان گناهکار ــ یا sanctification او ــ را به دنبال می‌آورد. بیان دیدگاه لوتر به زبان فارسی امر ساده‌ای نیست و شاید برای تقریب به ذهن بتوان با استفادهٔ از آیهٔ قَد اَفلَحَ مَن زَکّیٰها ــ سورهٔ الشمس، آیهٔ ۹ ــ نظر او را چنین خلاصه کرد که لوتر تنها ایمان را مایهٔ فلاح می‌داند : قَد اَفلَحَ مَن آمَنَ. به تعبیر دیگری می‌توان گفت که «ایمان نه صِرف اعتقاد عقلی، بلکه قبول وَلایت عیسیٰ مسیح است که خداوند از طریق این ایمان به مؤمن اعطاء می‌کند». Yves Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, p. 29

3. *SA*, II, S. 279.

تنها به محک ایمان می‌توان شناخت. امّت عیسوی، اجتماعی به معنای رایج و عرفی کلمه نیست؛ مکان این اجتماع در جایگاه ایمان قلبی قرار دارد و امّت مسیح باطن، در واقع، جز همان کلیسای باطن، تنها کلیسای راستین یا معنوی، نیست. در رأس کلیسای باطن روح‌القدس قرار دارد، اما اقتدار پاپ ــ که محدود و مشروط به مکان نیز هست ــ تنها بر کلیسای ظاهر فرمانرواست. کلیسای باطن می‌تواند مستقل از کلیسای ظاهر و بیرون آن وجود داشته باشد، هم‌چنان‌که روح نسبت به جسم استقلال دارد. تنها توشهٔ راه برای رسیدن به قلمرو این کلیسای باطن و ورود به آن، ایمان است و لوتر، که حال مؤمن مسیحی در دنیا را از معمار خانه قیاس می‌گیرد، می‌نویسد که خانهٔ خوب یا بد معمار خوب یا بد به وجود نمی‌آورد، بلکه معمار خوب یا بد می‌تواند خانه‌ای خوب یا بد بسازد.

حال اعمال انسان نیز چنین است : اعمال انسان با توجه به این‌که ایمان داشته باشد یا در کفر زندگی کند، خوب یا بد خواهند بود، اما عکس این درست نیست که انسان به واسطهٔ اعمال خود مؤمن یا صالح خوانده شود. هم‌چنان‌که اعمال برای شخص ایمان به بار نمی‌آورد، او را در راه نیل به صلاح (frum) نیز یاری نمی‌رساند، اما ایمان هم به صلاح راهبر می‌شود و هم اعمال خیر را ایجاد می‌کند. از آن‌جاکه اعمال کسی را به صلاح راهبر نمی‌شود و شخص باید پیش از انجام عمل به فلاح نایل شده باشد، بدیهی است که تنها ایمان به لطف و رحمت عیسیٰ مسیح و کلام او برای نیل انسان به صلاح و تأمین رستگاری او کافی است و برای رستگاری مؤمن مسیحی هیچ عمل و حکم و فرمانی ضرورت ندارد، بلکه او از هر حکم و فرمانی آزاد شده است و او در کمال آزادی و بی‌آن‌که در طلب اجر یا سعادتی بوده باشد، به قصد قربت از احکام و فرمان‌ها تبعت می‌کند، زیرا مؤمن به واسطهٔ ایمان و به لطف الهی به مرتبه‌ای رضایت‌بخش از سعادت نایل شده است.[1]

1. *SA*, II, S. 291.

اصلاح دینی لوتر با جنبش اومانیسم که پیش از این دربارهٔ یکی از نمایندگان بزرگ آن سخن گفتیم، هم‌زمان بود و در آغاز نیز میان اِراسموس روتردامی و مارتین لوتر همنوایی ژرفی وجود داشت. از سال ۱۵۱۶، پیش از آشکار شدن خروج لوتر بر پاپ، میان آن دو مناسبات حسنه‌ای برقرار بود و مسائلی مانند برتری نصِّ کتاب مقدس نسبت به سنت الهیات کلیسایی، گسست از حکمت مدرسی و میل به دیانتی پالوده از ظواهر مناسک و تشریفات چونان حلقهٔ واسطی آنان را به یکدیگر پیوند می‌داد. وانگهی، محافل اومانیستی عنایت ویژه‌ای به درگیری لوتر با کلیسا داشتند، زیرا دستگاه کلیسا و محافل ضد اصلاح دینی آلمان می‌خواستند از راه پیکار با لوتر، برخی از بی‌احتیاطی‌های هواداران اراسموس را سرکوبی کنند و از این‌رو، اینان به خوبی به این نکته پی برده بودند که با حمایت از لوتر، در واقع، از موقعیت خود دفاع می‌کنند. پیْیِر شونُو به درستی می‌نویسد که بدون جوش و خروش اومانیسم، لوتر، حتیٰ در ایالت راینْلَنْد که کانون اومانیسم بود، نمی‌توانست به موفقیتی نایل شود، هم‌چنان‌که اومانیسم نیز بدون لوتر نمی‌توانست بر ذهن‌ها فرمانروایی کند. «صدایی لازم بود و محیطی که بتواند پژواک آن را بازتاب دهد. قِرانِ لوتر و اومانیسمِ مسیحی در جهانی سرشار از ایمانی نوآیین ناگهان همه چیز را به جنبش درآورد.»[1] اما دوستی لوتر که به طور اساسی اهل شریعت بود و اراسموس که دیدگاه‌های انسان‌مدارانه و لغت‌شناسانه بر نوشته‌های او غلبه داشت، دیری نپایید و بویژه با جدالی که میان آن دو دربارهٔ آزادی ارادهٔ انسان درگرفت، اختلاف شدت پیدا کرد و به دشمنی منجر شد. لوتر در نامهٔ اول مارس ۱۵۱۷ به یوهانس لانْگ نوشت:

> من در حال خواندن مطلب اراسموس خودمان هستم و علاقهٔ من به او روز به روز کمتر می‌شود. بدیهی است که من رفتار او را مبنی بر این‌که شریعتمداران و روحانیان را برای جهل مرکب و بی‌عملی آنان با علم و آگاهی محکوم می‌کند، تأیید می‌کنم، اما خوف آن دارم که او به ارزش عیسیٰ مسیح و لطف الهی بهایی ندهد ... در نزد اراسموس،

1. Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, p. 390.

امور انسانی از امور الهی اعتبار بیشتری دارد ... ما در دورهٔ پرمخاطره‌ای به سر می‌بریم و به نظر من کسی را به صرف این‌که یونانی و عبری می‌داند، نمی‌توان مسیحی خواند ... داوری کسی را که ارادهٔ آزاد انسانی را ملاک اعتباری می‌داند و آن‌که به هیچ امری بیرون از ساحت لطف ارزشی قائل نیست، یکی نمی‌توان شمرد.[۱]

اصلاح دینی مارتین لوتر نخستین گام جنبش درازدامنی بود که در بخش‌هایی از سرزمین‌های آلمانی آغاز شد، اما به‌رغم پیکاری که کلیسای رسمی برای سرکوبی آن آغاز کرد و همراهی بسیاری از فرمانروایان دنیا با کلیسای رسمی، به تدریج، گسترش یافت و انشعابی بی‌سابقه در میان امّت عیسوی به وجود آورد. بسیاری از متألهین مسیحی، نخست، در آلمان و از آن پس در بخش‌هایی از فرانسه، انگلستان و کشورهای اروپای شمالی، به جنبش اصلاح دینی پیوستند که از آن میان ژان کالْوَن، نظر به نقشی که نوشته‌های او در تدوین مبانی الهیات جدید و جنبش اصلاح دینی فرانسه و سویس ایفا کرد، شایان ذکر است. کالون در اصولِ الهیات تابع مشرب لوتر بود و درکتاب مفصلی با عنوان آموزش دیانت مسیحی[۲] ــ که مهم‌ترین اثر او و یکی از اساسی‌ترین نوشته‌های جنبش اصلاح

---

1. *LO*, VIII, p. 15.

لوتر در نامهٔ مورخ ۲۸ مه ۱۵۲۹ بار دیگر دربارهٔ اراسموس به یاکوب مُنْتانوس نوشت: «من او را تحقیر می‌کنم و از این پس نیز این افتخار را به او نخواهم داد که بحث با او را دنبال کنم ... زیرا او را سطحی‌ترین مردمان می‌دانم؛ او همهٔ دیانت‌ها را به سخره می‌گیرد ... و هیچ مطلبی جز برای انتقام گرفتن و تخریب کردن نمی‌نویسد.» *LO*, II, p. 123-4

۲. عنوان کتاب کالون به فرانسه *Institution de la religion chrestienne* است. کالون، نخست، به سال ۱۵۳۶، کتاب خود را که شش فصل بیشتر نداشت، در یک مجلد و به زبان لاتینی انتشار داد، امّا نظر به استقبالی که از آن به عمل آمد، به فرانسه ترجمه کرد. به سال ۱۵۳۹، کالون متن لاتینی کتاب را با توضیحات و اضافات، بار دیگر، به چاپ رساند و آنگاه، به سال ۱۵۴۱، بر پایهٔ همان چاپ، ترجمه‌ای از آن را به زبان فرانسه انتشار داد. متن لاتینی، به سال ۱۵۴۳، با تغییراتی جزئی، تجدید چاپ شد و سه سال پس از آن نیز ترجمهٔ دیگری به زبان فرانسه منتشر شد. در سال‌های ۱۵۵۰ و ۱۵۵۱، چاپ جدیدی از آن کتاب به لاتینی و فرانسه انتشار پیدا کرد و ده سال پس از آن نیز واپسین چاپ متن نهایی به زبان لاتینی و ترجمهٔ فرانسهٔ آن منتشر شد و سه سالی از انتشار این چاپ برنیامده بود که نویسندهٔ آن روی در نقاب خاک کشید. کالون، مانند همهٔ متألهین زمان خود، به زبان علمی رایج که لاتینی بود، می‌نوشت،

دینی است ــ مبانی نظری الهیات خود را نخست به زبان لاتینی و آن‌گاه به زبان فرانسه بیان کرد. بدیهی است که در این فرصت نمی‌توان به همهٔ وجوه اندیشهٔ دینی کالون اشاره کرد؛ آن‌چه در ادامهٔ توضیح دیدگاه‌های لوتر در این‌جا می‌آوریم، اشاره‌ای به دو مسئلهٔ اساسی الهیات او، «آزادی مسیحی» و نظریهٔ «اقتدار معنوی»، است. پیش از این، گفته شد که نظریهٔ «آزادی مسیحی» دیدگاهی اساسی در الهیات اصلاح دینی لوتر بود. کالون که نظر به اهمیت این بحث، فصلی از کتاب خود را به آن اختصاص داده، بر آن است که «بدون معرفت به این آزادی، عیسیٰ مسیح و حقیقت انجیل، به درستی، شناخته نخواهد شد». نظریهٔ رستگاری از طریق ایمان، به گونه‌ای که لوتر در نوشته‌های تفسیری خود طرح کرده بود، مفهوم بنیادین الهیات اصلاح دینی بود و در کانون آن قرار داشت. کالون، به دنبال لوتر، اساس نظریهٔ آزادی مسیحی را اعتقاد به این امر می‌داند که رستگاری ورای شریعت و تنها با ایمان ممکن است. رستگاری مستلزم دوری از اندیشهٔ تعقلی دربارهٔ شریعت (cogitation de la Loy) عزل نظر از اَعمال (de noz oevres) اعتقاد به «تنها رحمت» خداوندی و از خود بازآمدن و به «تنها عیسیٰ مسیح» پیوستن است،

> زیرا این‌جا مسئله این نیست که ما افراد صالحی (justes) هستیم یا نه، بلکه بحث بر سر این است که چگونه به عنوان افرادی طالح و ناشایست، می‌توانیم صالح باشیم.[1]

حیات مؤمن مسیحی در جستجوی صلاح و رستگاری، در این جهان، ناظر بر تأملی دربارهٔ عملِ به تقواست و بدین سان، شریعت را نیز جز این وظیفه‌ای نیست که مؤمن را به هدفی که در پیش دارد، متوجه کند و به آن سوق دهد.[2] از این تلقی از شریعت، کالون بحث دوم دربارهٔ «آزادی مسیحی» را نتیجه‌گیری

اما به زبان فرانسه نیز تسلط داشت و ترجمهٔ فرانسهٔ متن نیز از اوست. متنی که ما به آن ارجاع خواهیم داد، چاپ انتقادی ترجمهٔ سال ۱۵۴۱ است که در چهار مجلد به چاپ رسیده است. کالون اگرچه فرانسه را بسیار خوب می‌نوشت، اما به هر حال، زبان او، از نظر صرفی و نحوی، تفاوت‌های عمده‌ای با زبان امروزی دارد.

1. *IR*, IV, p. 130. 2. *IR*, IV, p. 131.

می‌کند و آن این است که با عیسیٰ مسیح و بشارت او، وجدان مؤمن از «یوغ شریعت» آزاد شده و به اجبار از آن اطاعت نمی‌کند، بلکه او، «آزادانه، تنها تابع ارادهٔ خداوند» است.[1] کالون آیه‌ای از نامهٔ پولس قدیس به رُمیان را که گفته بود: «ما زیر شریعت قرار نداریم، بلکه در ساحت لطف قرار گرفته‌ایم»،[2] دلیلی بر درستی تفسیر خود از بشارت عیسیٰ مسیح و معنای شریعت جدید می‌داند و از آن به سومین اصل آزادی مسیحی می‌رسد. «آزادی مسیحی به ما می‌آموزد که در برابر خداوند وجدان خود را به ظواهر اموری که فی‌نفسه "در منطقهٔ فراغ ایمان قرار دارند"،[3] ... و عمل به آن اعمال یا ترک آن‌ها تفاوتی نمی‌کند، مشغول نکنیم».[4] ژان کالون به گفته‌ای از پطرس قدیس اشاره می‌کند مبنی بر این‌که «هر چیزی بر پاکان پاک است» و هیچ چیزی بر کسانی که وجدان ناپاکی دارند، پاک نیست[5] و این نتیجهٔ مهم را می‌گیرد که مؤمن مسیحی، با تکیه بر آزادی مسیحی، باید از عمل به همهٔ اموری که در «منطقهٔ فراغ ایمان» قرار دارند، خودداری کند تا گرفتار خرافه یا superstition نشود. منظور ژان کالون از خرافه هَلاهِلِ وسواسی است که در رگ و پی مؤمن قشری رسوخ می‌کند و عمل به هیچ حکم شرعی او را خرسند نمی‌کند. چنین مؤمنی، به جای این‌که پیوسته خود را در حضور خداوند بیابد و وجدان خود را جز به او مشغول نکند، غرق در جزئیات ظاهری، عبادات را به جای می‌آورد و ایمان را با عمل به ظاهر احکام سودا می‌کند، در حالی‌که نصِّ صریح چندین آیه از نامهٔ پولس قدیس به رُمیان «امور ظاهر را اطمینان آزادی از حضور وجدان ما در برابر خداوند، تابع آزادی ما» قرار داده

---

1. *IR*, IV, p. 132.   2. *IR*, IV, p. 134.

۳. تفسیر این عبارت کوتاه که اشاره‌ای اجمالی به یکی از مباحث اساسی الهیات اصلاح دینی است، در این مختصر ممکن نیست، اما همین قدر برای فهم مطلب باید بگوییم که اصطلاحی که کالون در این‌جا به فرانسه کار گرفته، choses indifférentes ـ معادل adiaphora در زبان‌یونانی ـ است، اما ترجمهٔ ما ناظر بر بحثی است که مِلانْشْتُن، پیرو لوتر و همفکر نزدیک او، طرح کرده بود. François Wendel, *Calvin*, p. 153 sq.
لازم به یادآوری است که اصطلاح «منطقهٔ فراغ ایمان» را با توجه به اصطلاح اصولی «منطقهٔ فراغِ الشّرع» محمد باقر صدر جعل کرده‌ایم. محمدباقر صدر، اقتصادنا، ص. ۳۶۲.

4. *IR*, IV, p. 135.   5. *IR*, IV, p. 138.

است.[1] غایت آزادی مسیحی جز این نیست که هیچ امری که در منطقهٔ فراغ ایمان قرار دارد، ذهن و وجدان مؤمن را در چنگال وسواس در مورد امور ظاهر اسیر نکند تا او بتواند با قلبی مطمئن فرمان‌های خداوند را به جای آورد.[2]

نظریهٔ «آزادی مسیحی» ژان کالون هم‌چون دیباچه‌ای بر یکی از اساسی‌ترین بحث‌هایی است که او با اقتدای به اصلاح دینی لوتر طرح کرده است. کالون، مانند لوتر که به تمایز دو نظام دنیا و آخرت و دو شأن درون و بیرون انسان اعتقاد داشت، برای انسان، به اعتبار موجود دارای جسم و نَفْس، به «دو نظامِ» دین و دنیا قائل است که یکی از آن‌ها به قلمرو معنویت و دیگری به حوزهٔ حیات مدنی مربوط می‌شود، «جایگاه یکی از آن‌ها نفس انسان است و دیگری تنها اخلاق بیرونی را تهذیب می‌کند و آموزش می‌دهد».[3] بحث دربارهٔ نظریهٔ «آزادی مسیحی» به قلمرو نظام آخرت یا درون انسان مربوط می‌شد و کالون، در دنبالهٔ همان بحث، نظریهٔ اقتدار معنوی کلیسا را مورد بررسی قرار می‌دهد که نظریهٔ کلیساشناسی اوست و ما خلاصه‌ای از نظر او را در این فصل می‌آوریم و بحث دربارهٔ نظام تدبیر مدینه را در فصل چهارم به مناسبت بحث از اندیشهٔ سیاسی اصلاح دینی خواهیم آورد. از پی‌آمدهای نظریهٔ آزادی مسیحی این بود که به نظر کالون، عیسیٰ مسیح وجدان مؤمنان را از بسیاری از امور ظاهری رها کرده است و اگر کسی به این «رهایی» اعتقاد نداشته باشد، وجدان او در برابر خداوند آرام نخواهد گرفت. کالون، مانند جلال‌الدین رومی که مولیٰ را کسی می‌دانست که انسان را آزاد می‌کند،[4] عیسیٰ مسیح را مولای راستین مؤمن مسیحی می‌داند و با اشاره‌ای به ترک عمل به ظاهر امور منطقهٔ فراغ ایمان و این‌که وجدان مؤمن با ترک این اعمال در حضور خداوند آرامش می‌یابد، می‌نویسد:

> وجدان مؤمن مسیحی، اگر بخواهد لطفی را که یک بار از عیسیٰ مسیح دریافت کرده است، حفظ کند، باید او را پادشاه و یگانه آزاد کنندهٔ خود بداند و تنها شریعت آزادی (seule Loy de liberté) که

1. *IR*, IV, p. 136. 2. *IR*, IV, p. 137. 3. *IR*, IV, p. 146-7.

۴. کیست مولیٰ آنکه آزادت کند — بند رقّیت ز پایت واکند

همان کلام قدسانی انجیل است، بر او فرمان راند. پس، وجدان مؤمن باید از هر بندگی بیگانه و از هر بندی آزاد باشد.[۱]

کالون بزرگان کلیسای رسمی یا «قانونگذاران» را کسانی می‌داند که می‌خواهند با قانون‌های خود آزادی را از مؤمن مسیحی سلب و «سنگینی قانون‌ها» را بر او تحمیل کنند، در حالی‌که هیچ یک از این قانون‌ها برای رستگاری ضروری نیست و وجدان مؤمن در برابر خداوند از همهٔ آن‌ها آزاد است. شمار قانون‌هایی که اهل شریعت وضع کرده‌اند و ادعا می‌کنند که برای بندگی به خداست، از حد گذشته است و آن قانون‌ها بندهایی هستند که روح مؤمن را به بندگی می‌کشند. نقادی کالون از اقتدار کلیسا و مرجعیت روحانیان در قانونگذاری، این شبهه را پیش می‌آورد که به نظر او، آیا نباید کلیسایی وجود داشته باشد؟ پاسخ کالون به این پرسش این است که البته کلیسا باید وجود داشته باشد، اما او با استناد به گفته‌ای از پولس قدیس کلیسا را نهادی برای وصل کردن می‌داند نه برای فصل کردن، «نهادی برای اِعلای کلام الهی».[۲] خود عیسیٰ مسیح هنگامی که به حواریان دستور داد تا به میان ملّت‌ها بروند و آن‌چه او به آنان آموخته است، به آنان تعلیم دهند، چنین کلیسایی را مراد می‌کرد، در حالی‌که او هرگز به هیچ یک از حواریان و رسولان خود هیچ قدرتی نداد، مگر این‌که به نام او سخن گویند و کلام او را بر زبان جاری کنند.[۳]

از پی‌آمدهای نظریهٔ تنها ایمان که در کانون الهیات اصلاح دینی لوتر و کالون قرار داشت، دریافت ویژه‌ای از مسیح‌شناسی، به عنوان یگانه رابط حادث به قدیم، و تأکید بر کلام الهی بود. نقادی کالون از مسیحیت رسمی متوجه کلیسا، به عنوان نهاد دنیوی متولی رابطهٔ انسان و خداوند، و هیأت اسقفان، به عنوان روحانیان متکفل کلیسا، بود که می‌خواستند «ایمان مؤمنان تابع حکم و داوری آنان» باشد. هیأت اسقفان ــ که کالون آنان را حاکمان «استعباد روحانی» می‌نامد ــ نه تنها کلیسا را به انحصار خود درآورده‌اند، بلکه سنتی را جاری کرده‌اند که برابر آن، روحانیت به ضابطه و معیار کفر و ایمان تبدیل شده و به فتوای آنان

1. *IR*, IV, p. 150.   2. *IR*, IV, p. 151.   3. *IR*, IV, p. 152.

کلیسا از اعتباری معادل با مرجعیت کتاب مقدس برخوردار شده است تا بتواند اصول جدیدی در دین برقرار کند. بدین سان، هر مؤمنی که تابع همهٔ قانون‌های کلیسای رسمی تحت رهبری روحانیت نباشد، مسیحی به شمار نمی‌آید. نتیجهٔ چنین وابستگی به نهاد رسمی کلیسا سلب آزادی از وجدان مؤمن مسیحی است: مؤمن مسیحی باید به هر قانونی که روحانیت به میل خود وضع می‌کند، گردن بگذارد و تابع ارادهٔ اسقفان باشد. اسقفان وهن به کلام الهی را تا تدوین نظریه‌های جدید پیش می‌برند و مؤمنان را وادار می‌کنند که به آن نظریه‌ها اعتقاد پیدا کنند،[1] در حالی‌که «اگر ایمان به تنها کلام الهی وابسته باشد ... جایی برای کلام انسان باقی نخواهد ماند».[2] مرجعیت بدون لحاظ کلام الهی که روحانیت رسمی برای کلیسا و اسقفان قائل است، حتیٰ به حواریان نیز داده نشده است، زیرا «به حواریان چنان قدرتی داده نشده است که مُلک و تعلیمات خاص خود را ایجاد کنند، بلکه آنان باید تنها مُلک و تعلیمات خداوندگار را به مردم برسانند».[3] روحانیان رسمی سنت کلیسا را سنت راستین خداوندگار می‌دانستند و ادعا می‌کردند که کلیسا تعلیمات خود را به الهام از روح‌القدس دریافته و به امّت مسیح می‌آموزد. ادعای آنان مستند به این نظریه بود که عیسیٰ مسیح کلیسای خود را گرامی داشته، «قدسانی و معصوم از گناه» خوانده و آشکارا قول داده است که پیوسته روح‌القدس در کلیسا حضور و آن را از گناه مصون خواهد داشت. اسقفان از این مقدمات کلیساشناسی نتیجه می‌گرفتند که «تردید در مرجعیت کلیسا» وهن به کلیسا و کافر شدن به روح‌القدس است، زیرا روح‌القدس در کلیسا ــ که هرگز در امور ضروری ایمان خطا نمی‌کند ــ حضور دارد. حاصل کلام این‌که روحانیان «از این سخنان نتیجه می‌گیرند که سنت‌های آنان، از الهام وحیانی روح‌القدس ناشی شده است و کسی بدون حقیر شمردن خداوندگار نمی‌تواند آن سنت‌ها را حقیر شمارد».[4] افزون بر این، روحانیان رسمی برای این‌که بتوانند اعتباری به قانون‌هایی که خود وضع کرده‌اند، بدهند، ادعا می‌کنند که بیشترین

1. *IR*, IV, p. 158.
2. *IR*, IV, p. 159.
3. *IR*, IV, p. 160.
4. *IR*, IV, p. 161.

آن‌ها، به عنوان مثال، نماز میّت و برخی دیگر از اَعمال عبادی، ناشی از سنت حواریان است. مبنای ادعای آنان این است که گویا از زمان معراج عیسیٰ مسیح، امور بسیاری بر حواریان الهام شد که مکتوب نشده است.

کالون، پس از اشارهٔ اجمالی به ادعاهای روحانیان رسمی، در پاسخ آنان مراتب زیر را با توجه به کلیساشناسی اصلاح دینی می‌آورد: نخست این‌که روحانیان رسمی را ــ «این جباران که به راستی طاعون مرگباری برای کلیسا هستند» ــ نمی‌رسد که پیوسته، به عبث، نام کلیسا را بر زبان جاری کنند، زیرا آنان همان سخنانی را تکرار می‌کنند که بنی‌اسرائیل، زمانی که پیامبران الهی آنان را به کفر و زندقه متهم کردند، می‌گفتند. کلیسای راستین مکانی است که عیسیٰ مسیح در آن حضور داشته باشد و مؤمن باید کلیسای عیسیٰ مسیح را از جنود شیطان که نسبت آن به این جز نسبت میان اورشلیم به بابِل نیست، تمیز دهد.

> در واقع، از آن‌جا که کلیسا همان مُلک عیسیٰ مسیح است، و عیسیٰ مسیح جز با کلام فرمان نمی‌راند، آیا باز هم تردید می‌توان داشت که این سخنان [روحانیان] که بدون ... کلام مقدس عیسیٰ مسیح به مُلک او تظاهر می‌کنند، جز دروغ باشد.[1]

ادعاهای روحانیان رسمی که خود را متولیان کلیسای راستین می‌دانند، دروغی بیش نیست و آنان بدعت‌های خود را جانشین کلام الهی قرار کرده‌اند. در فرمان‌های دهگانهٔ کتاب مقدس آمده است که هیچ کس نباید «چیزی به کلام الهی بیفزاید یا از آن کم کند» و این آیه که از محکمات عهد قدیم است، به زبان مبین نازل شده است تا القای شبهه نکند، اما روحانیان رسمی، با وهن به کلام الهی، به دلخواه خود بدعت‌های بسیار بر آن افزوده‌اند.[2] کالون با تکیه بر اصول الهیات خود که عیسیٰ مسیح را در کانون نظریهٔ اصلاح دینی و رستگاری قرار می‌دهد، عیسیٰ مسیح را جان شریعت و کمال آن می‌داند که به این اعتبار «روح انجیل یا بشارت» است و می‌نویسد که کلیسا باید با اعتراف به جهل خود، پیوسته، «هم‌چون دانش‌آموز و زوجه‌ای سر به زیر، گوش هوش به تعلیمات سرور و زوج

---

1. *IR*, IV, p. 163.   2. *IR*, IV, p. 164.

خود فرادارد» و تنها آنگاه که زوجهٔ کلیسا گوش به کلام زوج الهی خود سپرده باشد، خطا نمی‌کند.[1] سبب این‌که عیسیٰ مسیح احترام به مرجعیت کلیسا را به مؤمنان سفارش کرده است، جز این نیست که چنان‌که در فصل هیجدهم از انجیل متّیٰ آمده، «آن‌جا که دو یا سه کس به نام او گرد آیند، او در میان آنان حضور خواهد یافت». کلیسای رسمی که از آن جز وهن به کلام الهی صادر نمی‌شود، کلیسا نیست و تخلف از احکام آن نیز نقصی به ایمان وارد نمی‌کند.

کالون، که کلیسای رسمی را کلیسای دروغ و استعباد می‌داند، روحانیان رسمی را نیز با استناد به آیه‌ای از پطرس قدیس که خطاب به مؤمنان مسیحی گفته بود: «هم‌چنان‌که در میان بنی‌اسرائیل پیامبران دروغین بودند، در میان شما نیز علمای دروغین (des faulx Docteurs) ظهور خواهند آمد و فرقه‌های ضالّه در میان شما وارد خواهند کرد»، عاملان گمراهی عوام می‌داند و در تفسیر آیهٔ یاد شده، بر این نکتهٔ اساسی تأکید می‌کند که حتیٰ حواری بر آن بود که «از جانب عوام خطری» دیانت را تهدید نمی‌کند، بلکه «راهزنان عقل و دین» جز علما نیستند. عیسیٰ مسیح و حواریان، به تکرار، گفته بودند که «کلیسا را روحانیان دچار مخاطره» خواهند کرد و کالون اضافه می‌کند که «حقیقت، همیشه، از روحانیان نیرو نگرفته است و رستگاری کلیسا تنها در سایهٔ حُسنِ تدبیر امور آن امکان‌پذیر خواهد شد».[2] ژان کالون، به دنبال انتقاد خود از روحانیت رسمی و کلیسا، این نکته را نیز برای روشن شدن اذهان به تأکید می‌آورد که هدف او از این انتقادها «تضعیف اقتدار روحانیت» نیست، بلکه می‌خواهد ضابطه‌ای به دست دهد تا مؤمنان بتوانند روحانیان راستین را که وظیفه‌ای جز «اعلای کلمهٔ الهی» (administration de la parolle de Dieu) ندارند، از کسانی که او «پیامبران دروغین» و «گرگ‌های خطرناک برای رمه» نامیده و ظهور آنان را به دنبال غیبت خود از جهان خاکی خبر داده بود، تمیز دهند.[3] در کلیساشناسی کالون، تنها کلیسا و علمای آن نیستند که در معرض خطا قرار دارند، بلکه حتیٰ شوراهای کلیسا نیز که نظریهٔ رسمی کلیسا تصمیم‌های آن‌ها را مصون از خطا می‌دانست، در طول

1. *IR*, IV, p. 169-170.
2. *IR*, IV, p. 173.
3. *IR*, IV, p. 174.

تاریخ خود، در موارد مشابه، احکام ناسخ و منسوخ بسیاری صادر کرده‌اند، در حالی‌که ادعا می‌شود روح‌القدس در نشست‌های شوراها حضور پیدا می‌کند و آنان را از خطر مصون نگاه می‌دارد.[1] نتیجهٔ مهمی که کالون از این نقادی بنیادین کلیسای رسمی و علمای دروغین می‌گیرد، تکیهٔ کلیسا بر سنت، به مثابه ادامهٔ فیض روح‌القدس، است که پیش از این، در فصل نخست، به آن اشاره کرده‌ایم.

مبنای مشروعیت مرجعیت کلیسا سنتی بود که ادعا می‌شد از حواریان ناشی شده است و با تکیه بر این دریافت از تداوم سنت، هر اصلاحی در قلمرو دیانت، به گونه‌ای که هواداران اصلاح دینی پیشنهاد می‌کردند، بدعت شمرده می‌شد. نخستین کوشش مهم جنبش اصلاح دینی برای عرضه کردن تفسیر جدیدی از دیانت، نقادی مفهوم سنت بود و کالون، در مخالفت با دیدگاه کلیسا که سنت را ناشی از حواریان می‌دانست، دریافتی از وظیفهٔ حواریان عرضه کرد که با نظر رسمی کلیسا تعارض داشت. او، با اعلام این‌که عمل کلیسا یکسره جز «اغفال» مردم نیست، می‌گوید که از خلاف‌آمد عادت، «همهٔ تعلیمات حواریان ناظر بر این است که بار سنت‌های جدید بر دوش وجدان‌ها گذاشته نشود و بدعت‌های ما دیانت مسیحی را آلوده نکند».[2] البته، نقادی کالون از سنت، مبنای نظری پیچیده‌تر و اساسی‌تر دیگری نیز داشت که به سبب این‌که مبتنی بر مباحث اساسی الهیات اصلاح دینی است، در این مختصر نمی‌توان به آن پرداخت، اما به اجمال اشاره می‌کنیم که چنان‌که گذشت، اصلاح دینی از نظر مبنای الهیات «مسیح‌مدار» بود و عیسیٰ مسیح را به عنوان خداوندگار و فرزند خدا یگانه واسطهٔ رستگاری و ایجاد مجدد پیوندی می‌دانست که به دنبال گناه اولیهٔ آدم گسیخته بود. عیسیٰ مسیح، روح‌الله و بشارت دهندهٔ کلام الهی نیز بود که در الهیاتِ اصلاح دینی، به دنبال مصلوب شدن عیسیٰ مسیح، یگانه گنجینهٔ ایمان به شمار می‌آمد. کلیسای رسمی، با اعلام مرجعیت خود در امر ایمان، اهمیت کتاب مقدس، به عنوان کلام الهی را می‌پذیرفت، اما اصلاح دینی مفهوم روح‌القدس را به مثابه پشتوانهٔ درک کتاب مقدس مطرح می‌کرد و بدین سان،

1. *IR*, IV, p. 176.
2. *IR*, IV, p. 178.

جایی برای مرجعیت کلیسا باقی نمی‌ماند. در الهیات اصلاح دینی، پیوند استوار میان کتاب مقدس و روح‌القدس اساسی است و تفسیری که کالون از آن عرضه می‌کند، هم‌چون مقدمه‌ای ضروری بر نقادی او از سنت است. کتاب مقدس، به عنوان کلام الهی، ناشی از الهام وحیانی روح‌القدس بر نویسندگان آن است و هم‌او معنای کتاب مقدس را بر خوانندهٔ آن نیز به الهام وحیانی القاء می‌کند. روح‌القدس موجودی یگانه و الهام وحیانی او نیز یگانه است و همین وحدت روح و الهام آن موجب می‌شود که کتاب مقدس «کلمه‌ای مرده» نباشد، بلکه در درون و در وجدان مؤمن و با الهام روح‌القدس در هر تأملی در آن تولدی دیگر می‌یابد. یکی از برجسته‌ترین مفسران الهیات کالون، به درستی، اشاره کرده است که «به نظر کالون، شهادت درونی روح‌القدس بهترین معیار مرجعیت کتاب مقدس و مبتنی بر آن است. از این‌رو، او مرجعیت بیرونی را که بر مرجعیت و سنت کلیسا مبتنی است ــ به گونه‌ای که کلیسای رُمی ادعا می‌کرد ــ رد می‌کند.»[1]

مناقشهٔ پیشروان اصلاح دینی بر سنت، به گونه‌ای که از بیان لوتر و کالون آوردیم، چالشی بود که اهل سنت و جماعت مسیحیت که کاتولیک نامیده می‌شدند، از همان آغاز به خطر آن پی بردند و دیری نگذشت که در سال ۱۵۱۹، نخست، حوزهٔ علمیهٔ شهر لووَن، در بلژیک، و دو سال پس از آن، حوزهٔ علمیهٔ پاریس فتواهایی در رفض لوتر و علیه انشعاب در فرقهٔ ناجیه صادر کردند. در همهٔ کشورهای اروپایی، متألهین ردّیه‌هایی بر نوشته‌های لوتر و اندیشهٔ اصلاح دینی او نوشتند و حتیٰ اِراسموس روتردامی، از پیشروان جنبش اومانیسم که در آغاز پیوندهایی با لوتر برقرار کرده بود، از سال ۱۵۲۴ با او از درِ مخالفت درآمد و در رساله‌ای با عنوان آزادی اراده، اساس الهیات لوتر را مورد انتقاد قرار داد. به تدریج، کوشش‌هایی نیز در درون کلیسا و دستگاه پاپی برای اصلاح کلیسا صورت گرفت. از این میان، بنیادگذاری فرقهٔ جدید یسوعیان که انجمنی از راهبان در خدمت پاپ و کلیسا بود، از دیدگاه تاریخ اندیشه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا راهبان این فرقه از مخالفان جدی تعلیمات لوتر و از هواداران اصلاح

1. François Wendel, *Calvin*, p. 115.

دینی در درون کلیسای رسمی بودند. پیدایش فرقهٔ یسوعیان که از میان آنان متألهین و نظریه‌پردازان بزرگی برآمدند، از نظر دگرگونی‌های تاریخ اندیشهٔ سیاسی در سده‌های شانزدهم و هفدهم شایان توجه است و چنان‌که در فصل چهارم به تفصیل گفته خواهد شد، کوشش آنان برای نقادی دیدگاه‌های اندیشهٔ اصلاح دینی و نیز اندیشهٔ سیاسی جدید که هم‌زمان با تدوین الهیات اصلاح دینی با ماکیاوللی بنیادگذاری شده بود، بسیار پراهمیت بود. در آغاز، کوشش‌های نظری یسوعیان به ردّ دیدگاه‌های اصلاح دینی محدود می‌شد، اما به تدریج، با آگاهی از بحران‌های درونی کلیسا و ضرورتی که برای اصلاح نظام کلیسا احساس می‌شد، مخالفت با اصلاح دینی پروتستانی به جنبش جدیدی در اصلاح دینی انجامید که از آن به جنبش اصلاح دینی کاتولیکی تعبیر کرده‌اند. با اصلاح دینی پروتستانی، سنت الهیات مسیحی اهل سنت و جماعت و نظام کلیسایی با چالشی جدّی مواجه شده بود و چنان‌که پیش از این دیدیم، توضیح مفهوم سنت و جدال با مرجعیت متقدمین به یکی از اساسی‌ترین مباحث متألهین مسیحی تبدیل شد.

اصلاح دینی لوتر با اوج‌گیری جنبش نوزایش و اومانیسم هم‌زمان بود، اما زمینه‌های این نخستین اصلاح، پیش از آن، در جدال‌های درون کلیسا و بحث‌های متألهین، فراهم آمده بود. از این‌رو، جنبش «ضد اصلاح دینی» یا اصلاح دینی کاتولیکی، صِرف مخالفت با دیدگاه‌های اصلاح دینی آغاز سدهٔ شانزدهم نبود، بلکه سابقه‌ای در درون سنت کاتولیکی نیز داشت. با توجه به آن‌چه پیش از این، در فصل نخست، دربارهٔ مفهوم سنت در الهیات مسیحی گفته‌ایم، می‌توان این نکته را افزود که به هر حال، در الهیات مسیحی، از همان آغاز، سنت، مفهومی گسترده و پیچیده بود و همین دریافت از سنت موجب می‌شد تا مسیحیت بتواند خود را با نظریه‌پردازی‌های پی در پی سازگار کند. از این حیث، جنبش نوزایش و اومانیسم نیز ــ دست‌کم، در نزد برخی از بزرگ‌ترین نمایندگان آن، مانند اِراسموس روتردامی ــ بیشتر از آن‌که به معنای مخالفت با مسیحیت باشد، تولد دیگر پیام آغازین انجیل بود، چنان‌که شماری از نمایندگان طراز اول اصلاح دینی

از هـواداران انـدیشهٔ اومـانیسم و نـوزایش بـه شـمار مـی‌آمدند. مـیان لوتـر و اراسموس، نزدیک به دو دهه، مناسبات خوبی برقرار بود و کالون نیز که در آغاز دانشجوی حقوق بود، از هواداران اندیشهٔ اومانیستی به شمار می‌آمد. جدال با سنت، جنبشی همه‌سویه و عام بود و تنها به نـویسندگان مـخالف مسیحیت محدود نمی‌شد. از سدهٔ چهاردهم تا پایان سدهٔ شانزدهم، مـناقشه بـا سـنت، جنبشی توانمند بود و این نکته از نظر تاریخ انـدیشه شـایان تـوجه است کـه جریان‌های گـوناگـون ایـن جـنبش، بـه نـوعی، در یکـدیگر چـنان تأثـیرهایی می‌گذاشتند که بررسی هیچ یک از آن‌ها بدون در نظر گرفتن این تأثیرهای متقابل امکان‌پذیر نمی‌نماید. در میان نـمایندگان ایـن جـریان‌های گـوناگـون، بـه‌رغم اختلاف‌هایی که با یکدیگر داشتند، دیدگاه‌های واحدی نـیز وجـود داشت کـه می‌توان در تجددخواهـی فـلسفی خـلاصه کـرد. نـویسندگانی بـا مشـرب‌های گوناگون، از دیدگاه تجددخواهی فلسفی، بسیاری از مفاهیم بنیادین انـدیشه و نظام سنتی را به محک نقادی زدند و بر اثر همین نقادی، ذهن نویی که با جنبش نوزایش تکوین پیدا کرده بود، زبان نوآیین خود را نیز پیدا کرد. بحث دربارهٔ همهٔ نویسندگان و اندیشمندانی که در سده‌های پانزدهم تا هیجدهم در تکوین ذهن و زبان تجددخواهی فلسفی کوشش‌های عمده‌ای کرده‌انـد، در ایـن مـجال انـدک ممکن نیست؛ در صفحات آتی، در دنبالهٔ آن‌چه در فصل نخست گفته‌ایم، تنها به برخی از اساسی‌ترین آن نوشته‌ها اشاره می‌کنیم که در هر یک از آن‌ها یکـی از مفاهیم بنیادین تجددخواهی مورد بحث و نقادی گرفته است.

نقادی نویسندگان اومانیست و اهل دیانت از اندیشهٔ رایج دینی، وجـهی از تردیدهایی به شمار می‌آمد که با نوزایش دربارهٔ نظام موجود آغـاز شـده بـود. اندکی پس از آن، هم‌زمان با بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی جدید و نیرومند شدن جریان‌هایی از اندیشهٔ سیاسی که از اصلاح دینی الهام مـی‌گرفتند، نـویسندگان اخلاقی نیز به پیکار با نظام‌های پادشاهی برخاستند. در مـیان نـوشته‌های ایـن گروه، رسالهٔ گفتار دربارهٔ بندگی خودخواسته اثـر نـویسندهٔ فـرانسـوی، اِتـیِّین دُ لابوئسی، برای درک دگرگونی‌هایی که در حال انـجام بـود، از اهـمیت ویـژه‌ای

برخوردار است. رسالهٔ لابوئسی که در حدود واپسین دههٔ نیمهٔ نخست سدهٔ شانزدهم نوشته شده است، در زمان حیات نویسنده به صورت دستنوشته، در نسخه‌های انگشت‌شمار، در محافل بسته‌ای شناخته شده بود و پس از مرگ او، در آغاز، هواداران فرانسوی ژان کالون نسخهٔ ناقصی از آن را با عنوان علیه یک‌تن یا *Contr'un* منتشر کردند.[۱] رسالهٔ گفتار دربارهٔ بندگی خودخواسته از نخستین رساله‌ها در نقادی از سلطنت مطلقه است و اِتییِن دُ لابوئسی این پرسش شگفت‌آور برای زمان خود را مطرح می‌کند که چگونه انسان که در فطرت خود آزاد آفریده شده، با ارادهٔ آزاد به بندگی فرمانروایان خودکامه تن در می‌دهد؟ هدف لابوئسی از نوشتن رسالهٔ گفتار دربارهٔ بندگی خودخواسته، چنان‌که خود او یادآور شده است، بحث دربارهٔ شیوه‌های فرمانروایی و بویژه پژوهش دربارهٔ جایگاه نظام سلطنتی در میان دیگر شیوه‌های فرمانروایی نیست، بلکه او می‌خواهد پرسش بنیادین شرایط امکان و بیشتر از آن، سبب تداوم نظام بندگی را مطرح کند. لابوئسی، مانند ماکیاوِلّی که بیشتر از آنکه تمایز میان شیوه‌های فرمانروایی را تحلیل کند، سرشت قدرت سیاسی، شیوهٔ به دست آوردن و نگهداری آن را مورد بررسی قرار می‌داد، کوشش می‌کند تا بندگی خودخواسته را تحلیل کند و بندگی خودخواسته را به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی و موضوع آن قرار می‌دهد.

> اینک، من تنها آهنگ آن دارم که دریابم چگونه است که این همه انسان، شهر و قوم خودکامهٔ تنهایی را تحمل می‌کنند که نیرویی جز آن‌که آنان به او می‌دهند، ندارد، قدرت آسیب زدن مگر به اندازه‌ای که آنان می‌خواهند تحمل کنند، ندارد و نمی‌تواند ضرری به آنان بزند،

---

۱. لابوئسی روزگار بسیار کوتاهی زیست و در زمان حیات نیز هیچ نوشته‌ای از او منتشر نشد، اما این امر مانع از آن نشد که اخلاق‌نویس پرآوازهٔ فرانسوی، میشل دُ مُنْتنیِ ــ که پیوندهای دوستی استواری با او برقرار کرده بود ــ در نامهٔ مورخ ۳۰ آوریل ۱۵۷۰ به یکی از آشنایان خود لابوئسی را «بزرگ‌ترین مرد قرن ما» بنامد.

Simone Goyad-Fabre, *in* «Introduction», de La Boétie, *Le discours sur la servitude volontaire*, p. 28.

> مگر این‌که آنان رنج‌بردن را بر مخالفت با او ترجیح دهند. به راستی، جای شگفتی است که ... می‌بینیم کروزْ کرور انسانی که به بدترین وجهی به بندگی کشانده شده و سرافکنده به یوغی اسفناک گردن گذارده‌اند، با قوهٔ قهریه مجبور نشده، بلکه فریفته و با تنها نام یک تن جادو شده‌اند که نمی‌بایست ترسی از او داشته باشند، زیرا او یک تن بیش نیست، و نه او را دوست داشته باشند، زیرا او با همگان خشن و بی‌رحم است.[۱]

اِتیِّین دُ لابوئسی این واقعیت را که مردمان بی‌شمار به چیرگی فرمانروای خودکامه تن درمی‌دهند، «رذیلت دهشتناک» می‌نامد و این‌که مردمان بسیاری سر از چنبر اطاعت خودکامگان بیرون نمی‌کنند و به جای این‌که صاحبان قدرت بر آنان فرمانروایی کنند، چیرگی پیشه می‌کنند، «شرم‌آور» می‌داند.[۲] گفتار دربارهٔ بندگی خودخواسته، رساله‌ای علیه فرمانروایی خودکامه و بیانیه‌ای در دفاع از آزادی است، اما رسالهٔ لابوئسی بیانیه‌ای برای شورش و نابودی حکومت نیست. شورش، اِعمال خشونتی برای از میان برداشتن خشونت است و از این‌رو، هیچ خشونتی نمی‌تواند بنیان استواری برای برقراری آزادی فراهم آورد. لابوئسی عدم اطاعت را برای دفع خودکامگی مؤثرتر از اِعمال خشونت بویژه کشتن فرمانروای خودکامه می‌داند. لابوئسی از مردم نمی‌خواهد که بر خودکامه بشورند، بلکه به نظر او صِرف عدم اطاعت مردم می‌تواند نظام خودکامه را از درون متلاشی کند.

> نباید چیزی را از چنگ [فرمانروای خودکامه] درآورد، بلکه کافی است که چیزی به او داده نشود. اشکالی ندارد که قومی برای خوشبختی خود کوششی نکند، اما نباید برای نابودی خود کار کند. پس، خود ملّت‌ها اجازه می‌دهند یوغی بر گردنشان بگذارند یا خود آن را بر گردن می‌گذارند، زیرا تنها با خدمت نکردن می‌توانند بندهای خود را پاره کنند. هر قومی خود یوغ بر گردن خود می‌گذارد و حلق

1. Etienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, p. 174-5.
2. de La Boétie, op. cit. p. 176.

خود را به دم تیغ می‌سپارد.[1]

نظام خودکامه هم‌چون جرقه‌ای است که اگر چوبی در کنار آن وجود داشته باشد، به آتش مهیبی تبدیل می‌شود، همه چیز را در کام خود می‌کشد و هر لحظه بر شعله‌های آن افزوده می‌شود. فرمانروای خودکامه نیز هر چه بیشتر غارت کند، بیشتر طلب می‌کند و هر چه بیشتر به او داده شود، توانمندتر می‌شود، اما اگر کسی از او تبعیت نکند، بی‌آن‌که نیازی به پیکار با او باشد، نابود خواهد شد، چونان درختی که اگر از ریشه غذایی به او نرسد، برگ‌هایش زرد خواهد شد و خواهد مرد.[2] تحلیل نظام خودکامه و توضیح پی‌آمدهای نامطلوب آن وجه سلبی رسالهٔ دُ لابوئسی است، اما آن‌چه در نوشتهٔ او اهمیت دارد، تأکید بر این نکته است که که انسان در فطرت خود آزاد و خواهان آزادی است. آزادی مفهوم بنیادین اندیشهٔ اِتیِین دُ لابوئسی است و او اگرچه بر آن است که انسان آزاد به دنیا می‌آید و آزادی با فطرت او سازگار است، اما در عین حال، مانند ژان ژاک روسو، همه جا انسان را در بند می‌یابد. انسان نه تنها آزاد، بلکه با ارادهٔ دفاع از آن به دنیا می‌آید[3] و بندگی خودخواسته، چنان‌که از این مفهوم پرتعارض می‌توان دریافت، امری طبیعی و فطری انسان نیست، اما چنان در ژرفای جان انسان ریشه دوانده که «حتیٰ عشق به آزادی نیز به اندازهٔ آن طبیعی» به نظر نمی‌رسد.[4] نخستین سبب تن در دادن به بندگی خودخواسته «عادت» است.[5] اگرچه آزادی، فطریِ انسان و انسان خواستار آزادی است، اما بر اثر تربیت و عادتی که به دنبال آن می‌آید، خواست آزادی و ارادهٔ معطوف به حفظ آزادی و دفاع از آن از میان می‌رود. انسان تنها در فطرت خود آزاد است و آن‌گاه‌که نخست، یوغ بندگی بر گردن می‌گذارد، هنوز ارادهٔ دفاع از آزادی را در خود دارد. «عادت»، به عنوان نخستین گام در بندگی خودخواسته، موجب می‌شود که انسان حسّ آزادی را از دست بدهد و با استوار شدن میل به بندگی خودخواسته، آن را به فرزند خود انتقال می‌دهد. فرزند انسانِ

1. de La Boétie, op. cit. p. 179.
2. de La Boétie, op. cit. p. 180.
3. de La Boétie, op. cit. p. 185.
4. de La Boétie, op. cit. p. 184.
5. de La Boétie, op. cit. p. 196.

بنده که باید آزاد به دنیا بیاید، بنده متولد شود. در رسالهٔ لابوئسی، بـه ظـاهر، تعارضی میان آزادی فطری و بندگی خودخواسته، میان دو گزارهٔ «انسان آزاد به دنیا می‌آید» و «انسان بنده به دنیا می‌آید»، وجود دارد، اما منظور او این است که انسانی که در شرایط بندگی و در فرمانروایی خودکامگان به دنیا می‌آید، انسانی نیست که آزاد و با ارادهٔ دفاع از آزادی به دنیا می‌آید. آموزش و پرورش انسان را به بندگی خودخواسته می‌کشاند و فرمانروایی خودکامگان ارادهٔ دفاع از آزادی را از او سلب می‌کند تا بندگی ادامه پیدا کند.

> سبب نخستین این‌که انسان به اراده به بندگی گردن می‌گذارد، آن است که انسان بنده به دنیا می‌آید و در بندگی می‌بالد. دومین دلیل نیز به طور طبیعی از دلیل نخست نـاشی مـی‌شود، زیـرا در فـرمانروایـی خودکامگان انسان، به ضرورت، سستْ‌عنصر و بُزدل بار می‌آید.[1]

در آغاز، انسانِ آزاد، به اجبار و به خلاف خواست و ارادهٔ فطری خود سر در یوغ بندگی می‌گذارد، اما فرزندان او که در بندگی زاده شده و بالیده‌اند و هرگز از نعمت آزادی بهره‌ای نبرده‌اند، از روی اراده بندگی پـیشه مـی‌کنند، در حـالی‌که پدران آنان به اجبار به آن تن در داده بودند. اینان دربـارهٔ حـقوق خـود جـز آن نمی‌دانند که در بندگی آموخته‌اند و اگرچه مانند هر میراث‌خواری که گاهی بـه سیاههٔ اموالی که به ارث برده، نظر می‌کند که بداند آیا از همهٔ حقوقی که به او رسیده، بهره‌مند می‌شود یا نه، بندگان خودخواسته نیز در آزادی پدران خود نظر می‌کنند، اما «عادت که در هر موردی بر اعمال ما چیره است، بـیشتر بـندگی می‌آموزد و هم عادت است که در دراز مدت ... شوکران تلخ بندگی را در کام ما می‌کند.»[2] عادت، حس آزادی فطری را نابود می‌کند و با از مـیان رفـتن آزادی، انسان که سرشت او آزادی است، به نظام خودکامه خوگر می‌شود که مرداب همهٔ تباهی‌هاست.

> آن‌گاه‌که آزادی ... نابود شود، پلیدی‌های دیگر نیز در پی آن خواهد آمد و بدون آزادی دیگر خوبی‌ها که بندگی آن‌ها را به تباهی کشانده

1. de La Boétie, op. cit. p. 199. 2. de La Boétie, op. cit. p. 190.

> است، مزّه و لذّت خود را از دست خواهند داد. به نظر من، مردم به آزادی تنها بهایی نمی‌دهند، زیرا اگر آزادی را می‌خواستند، به دست می‌آوردند.[۱]

فقدان آزادی نه تنها سعادت و انسانیت بشر را که جوهر سرشت اوست، نابود می‌کند، بلکه انحطاط کشور را نیز به دنبال می‌آورد. هم‌چنان‌که آزادی، جوهر سرشت انسانی است، اساس مناسبات مردم کشور و شالودهٔ آن نیز هست. بنیان کشور با آزادی استوار می‌ماند و با فقدان آن از میان می‌رود، زیرا در هیچ کشوری که به جای شهروندان از بردگان فراهم آمده باشد، نظام آزادی برقرار نخواهد شد و چنین کشوری را جز اردوگاه بردگان و مزدوران نمی‌توان نامید. بر عکس، در نظام آزاد، بر اثر رقابت میان شهروندان، حوزه‌ای عمومی به وجود می‌آید و شهروندان برای تأمین منافع خصوصی خود حوزه‌ای از مصالح عمومی به وجود می‌آورند تا پشتوانه‌ای برای تأمین منافع خصوصی باشد. پایان نظام آزادی آغاز نظام بندگی است، و اگرچه نظام بندگی آغازی دارد، اما انجامی ندارد، زیرا کشور و همهٔ شؤون آن در سراشیب انحطاط و تباهی می‌افتد.

> با آزادی، به زودی، شجاعت نیز از میان می‌رود. در نبرد، بردگان، هم‌چون موجودی بی‌تحرک، نه پی‌گیرند و نه علاقه‌ای از خود نشان می‌دهند. آنان به اجبار روانهٔ نبرد می‌شوند و تکلیفی را که به گردن دارند، با زحمت به انجام می‌رسانند ... بر عکس، میان مردمان آزاد رقابتی وجود دارد تا هر کس بیشتر و بهتر کار کند؛ یکی برای همه و همه برای یکی است : آنان می‌دانند که هر یک سهمی برابر از بدبختی شکست و خوشبختی پیروزی خواهند داشت، اما بردگان یکسره عاری از شجاعت و جنب و جوش، دلزده و وامانده‌اند و در هر کار بزرگی ناتوان‌اند. خودکامگان نیز به این امر آگاهی دارند و می‌کوشند تا ضعیف‌ترین و سست‌عنصرترین افراد را برگزینند.[۲]

اگرچه در رسالهٔ لابوئسی بسیاری از مفاهیم اندیشهٔ سیاسی، مانند مصالح

1. de La Boétie, op. cit. p. 181. 2. de La Boétie, op. cit. p. 200.

عمومی، وجود ندارد، اما مضمون آن مفاهیم از نوشتهٔ او غایب نیست. تحلیل او از مفهوم بردگی، از طریق مفهوم مخالف، شرایط امکان تأسیس دولت جدید، به عنوان حوزهٔ مصالح عمومی را طرح می‌کند و اگرچه در گفتار دربارهٔ بندگی خودخواسته نقدی از سلطنت مطلقه وجود ندارد، اما مفهومِ ضمنی res publica یا کشور، به عنوان حوزهٔ مصالح عمومی، وجود دارد، زیرا اصل در دولت جدید صورت آن، حکومت یک تن یا گروهی از شهروندان، نیست، بلکه وجود حوزهٔ عمومی ــ حوزهٔ مصالح مرسله یا res publica ــ و ادارهٔ کشور با توجه به معیارهای آن است. در رسالهٔ لابوئسی تدوین مفهوم فرد آزاد، به عنوان شالودهٔ نظام سیاسی آزاد، چونان شرایط امکان دولت جدید طرح شده است و از این حیث، مانند ماکیاوُلّی، او را می‌توان از پیشگامان نظریهٔ جمهوری‌خواهی جدید و نظام‌های سیاسی آزاد دانست.

گفتار دربارهٔ بندگی خودخواستهٔ اِتیِین دُ لابوئسی، بیانیه‌ای سیاسی در دفاع از آزادی انسان و علیه بندگی خودخواسته است. این رساله را از این حیث که به خلاف رساله‌های سیاسی، بحثی دربارهٔ شیوه‌های حکومتی، بهترین نظام فرمانروایی و جامعهٔ آرمانی به میان نمی‌آورد و بیشتر از آن‌که بحثی منسجم در نظام مفاهیم باشد، بیانیه‌ای سیاسی است، نمی‌توان در شمار نوشته‌های سیاسی به معنای دقیق کلمه آورد، اما به لحاظ این‌که مفهوم نویی را در اندیشهٔ سیاسی وارد می‌کند، رساله‌ای مهم در تاریخ تکوین اندیشهٔ آزادی و بویژه در تحول نظریهٔ مقاومت در برابر حکومت‌های خودکامه است. تردیدی نیست که لابوئسی، مانند ماکیاوُلّی، دوست مردم و دوستدار آزادی بود و با تدوین مفهوم بندگی خودخواسته، راهی را در اندیشهٔ سیاسی جدید گشود که اگرچه سده‌ها توجهی به آن نشد، اما با آغاز عصر انقلاب‌های دموکراتیک، رسالهٔ گفتار دربارهٔ بندگی خودخواسته به یکی از بیانیه‌های پراهمیت جنبش‌های هوادار دموکراسی تبدیل شد. طرح مفهوم آزادی، به گونه‌ای که در رسالهٔ لابوئسی آمده، گام نخست در بنیادگذاری اندیشهٔ تجدد در آغاز سدهٔ شانزدهم بود. لابوئسی در دهه‌هایی به سر می‌برد که هنوز بخش بزرگی از اندیشهٔ سیاسی، چنان‌که در فصل چهارم

خواهیم دید، در محدودهٔ الهیات مسیحی ــ اعم از اصلاح دینی یا مخالفان آن ــ طرح می‌شد، اما او با طرح مفهوم آزادی، به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی، به صف نویسندگانی پیوست که کوشش می‌کردند اندیشهٔ سیاسی را در بیرون دایرهٔ الهیات طرح کنند.

پی‌آمدهای اصلاح دینی لوتر و اندیشهٔ اومانیستی، دامنه‌دارتر از آن بود که در محدودهٔ تنگ مرزهای کشورهایی که به آیین پروتستانی گرویده بودند، بماند. بیش از سه دهه از آشکار شدن نشانه‌های جنبش اصلاح دینی لوتر نگذشته بود که روحانیت رسمی کلیسا از پی‌آمدهای پرمخاطرهٔ آن آگاهی پیدا کرد و جنبش دینی جدیدی در مخالفت با اصلاح دینی لوتر آغاز شد. به مناسبت بحث از دگرگونی‌هایی که به دنبال اصلاح دینی و نوزایش در اندیشهٔ اروپایی ایجاد شد، در این‌جا به دیدگاه‌های یکی از نویسندگان یسوعیْ‌مشرب اسپانیایی اشاره می‌کنیم که تصویری دقیق از «انقلابی» عرضه کرد که در ذهن و زبان اروپاییان پایان سدهٔ شانزدهم و آغاز سدهٔ هفدهم ایجاد شده بود. اصلاح دینی که انقلابی در اندیشهٔ هواداران و مخالفان آن ایجاد کرد، هم‌چون «پری‌رویی بود که تاب مستوری» نداشت و به تدریج، پرتو رخسار آن در دیگر کشورهای مسیحی نیز تابیدن گرفت. اندیشهٔ دینی اهل سنت و جماعت که در آغاز، اصلاح دینی پروتستانی را بدعت می‌دانست، در واکنش به آن نتوانست خود را از میدان جاذبهٔ آن دور نگاه دارد و اصلاح دینی لوتر ذهن و زبان دنیای مسیحی را به طور بازگشت ناپذیری دگرگون کرد. پس از سدهٔ شانزدهم، هیچ اندیشمندی نمی‌توانست اندیشهٔ خود را در بیرون دستگاه مفاهیم جدید و زبانی که با آن بیان می‌شد، سامان دهد. دامنهٔ نفوذ فکر اصلاح دینی و اندیشهٔ اومانیستی چنان گسترده بود که حتیٰ سنتی‌ترین جریان‌های مسیحیت نیز از آن تأثیر پذیرفتند و فکر دینی جدید به اسوه‌ای برای فهم دینی تبدیل شد. یسوعیان که از جریان‌های متنفذ اهل سنت و جماعت به شمار می‌آمدند، با روحیهٔ مبارزه‌جویانهٔ خود در خط مقدم جبههٔ پیکار علیه بدعت اصلاح دینی قرار داشتند و از دیدگاه نظری نیز از جایگاه ممتازی برخوردار بودند، با برخی وجوه ذهن و زبان نوآیین همدلی

نشان دادند. این‌جا به مناسبت بحث از جدالی که در کشورهای اروپایی با سنت آغاز شده بود، نوشته‌ای از بالتازار گراسیان، یسوعی اسپانیایی نیمهٔ نخست سدهٔ هفدهم، را مورد بحث قرار می‌دهیم که در رساله‌ای با عنوان رساله‌ای کوتاه در آداب حزم، هنرمندانه، برخی از ویژگی‌های دوران جدید را ترسیم کرده است.[۱]

از اساسی‌ترین مقولاتی که در جریان جدال با سنت به‌کار گرفته شد، نو شدن پیوستهٔ زمان و ضرورت سازگاری انسان دنیای جدید با روح زمانه بود. گراسیان با دریافت نو خود انسان را فرزند زمان می‌دانست و در بسیاری از فقرات رساله‌ای کوتاه در آداب حزم کوشش می‌کند تا با تأکید بر نو شدن زمان و ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر زمانه نشان دهد که تنها راز کامیابی انسان همراهی با الزامات زمانه است. بدیهی است که این سازگاری با الزامات زمانه به حوزهٔ اخلاق عمومی مربوط می‌شود و گراسیان با تمایزی که میان قلمرو حیات جمعی و حوزهٔ اخلاق فردی وارد می‌کند، آداب و اخلاق فردی را از شمول این قاعدهٔ عام خارج می‌داند. حوزهٔ آداب و اخلاق فردی، حوزهٔ بایدهاست، اما زندگی همگانی از منطق متفاوتی فرمان می‌برد که روح زمانه و الزامات این بر آن حاکم است.

> حتیٰ آن‌جا که گذشته به نظر بهتر جلوه کند، تابع زمان حال باشید، و این سخن دربارهٔ زینت‌های تن و هنرهای جان به یکسان درست می‌آید. فضیلت از این قاعدهٔ زندگی استثناست، زیرا باید پیوسته به آن عمل کرد. امروزه نمی‌دانیم که حقیقت چیست و وفای به عهد امری منسوخ جلوه می‌کند؛ چنین می‌نماید که رادمردان به عصری دیگر تعلق دارند تا جایی که اگر از تبار آنان کسانی بتوان یافت، به

---

۱. عنوان این رساله در زبان اسپانیایی Oráculo manual y arte de prudencia است. از این رساله دو ترجمه به زبان فرانسه صورت گرفته است که ترجمهٔ نخست کامل، اما غیر دقیق و ترجمهٔ دوم ناقص، اما مطابق با متن است. بیشتر فقراتی را که از این رساله می‌آوریم، با توجه به این برگردان دوم به فارسی ترجمه کرده‌ایم، اما فقرات چندی که در این ترجمه نیامده، به تقریب، بر پایهٔ ترجمهٔ نخست به فارسی برگردانده شده است. یادآور می‌شویم که در متن به رسالهٔ دیگری از همان نویسنده با عنوان قهرمان اشاره خواهد شد که چندین ترجمه نه چندان معتبر از آن در دست است. ما فقرات ترجمه شده از آن رساله را بر پایهٔ واپسین برگردان فرانسه می‌آوریم که نسبت به دیگر ترجمه‌ها برتری‌هایی دارد.

> آنان ارج گذاشته می‌شود، اما کسی از آنان تقلید نمی‌کند. بدا به حال سده‌ای که فضیلت در آن غریب باشد و پتیارگی سکهٔ رایج! فرزانه اگر نتواند چنان‌که باید بزِیَد، باید چنان زِیَد که می‌تواند. او باید به آن‌چه تقدیر به او داده، بیشتر از آن‌چه از او دریغ داشته است، ارج نهد.[۱]

سازگاری با زمانه و الزامات آن نیز به نوبهٔ خود نیازمند شناختی است که انسان باید از خود پیدا کند، اما این شناخت خویشتنِ خویش، چنان‌که پیشینیان بر آن بودند، «معرفتِ نَفْس» آدمی، چونان دیباچه‌ای بر خداشناسی نیست، بلکه شناسانی نیروهای وجود آدمی برای کاربرد عُقَلایی آن در راه نیل به افتخار و شُکوه دنیوی است. خودشناسی، چنان‌که گراسیان در رساله‌ای با عنوان قهرمان گفته است، شناختِ سرمایهٔ وجود آدمی است تا بتواند آن را نه به اسراف به کار گیرد. وانگهی، آن‌که بخواهد پیوسته مورد ستایش همگان قرار گیرد، با شناخت ژرفای دست‌نیافتنی خویشتنِ خویش خواهد توانست آن ژرفا را از دیده‌ها پنهان نگاه دارد، زیرا آدمی نیز هم‌چون رودخانه‌ای است که تا زمانی که کسی نتواند به ساحل آن دست یابد، مایهٔ شگفتی و ترس دیگران خواهد بود. «مرد هوشمند، اگر بخواهد همگان او را ستایش کنند، نباید اجازه دهد که کسی به ژرفای وجود او دست بیابد».[۲] خواست دست‌یافتن به چنین ژرفایی در وجود آدمی، به معنای این است که او از عوام فاصله گیرد و «خداگونگی» پیشه کند، اما تَشَبُّه به خداوند یگانه راهی است که آن‌که بخواهد به افتخاری دست بیابد که بزرگان و «قهرمانان» به آن دست یافته‌اند،[۳] نمی‌تواند در آن گام نگذارد. بدیهی است که در نظر

1. Baltasar Gracián, *Manuel de poche*, p. 130 § 120.

2. Gracián, *Le héros*, p. 29.

۳. «قهرمان» در اصطلاح گراسیان در معنای رایج آن به کار نرفته است، بلکه او هر کسی را که «گهوارهٔ عادت» را ترک کرده و به یاری هنرهای مردانه، کارهای بزرگ انجام دهد، «قهرمان» می‌نامد. گراسیان، سرداران بزرگ، دانشمندان، اعیان، فرمانروایان را «قهرمان» می‌نامد. Gracián, op. cit. p. 27

از ویژگی‌های «قهرمان» داشتن «معده‌ای فراخ و توانمند» است تا بتواند «همه چیز را هضم کند». آن‌چه «کوته‌قدی را سیر تواند کرد، حتیٰ مایهٔ باز شدن اشتهای غولی نتواند شد»، یعنی که بزرگ‌مرد، «بی‌آنکه از شگفت‌ترین پیروزی‌ها به وجد آید، باید پیوسته، به دنبال

گراسیان، هیچ آدمی نمی‌تواند به چنین مرتبه‌ای دست یابد، و ضرورتی هم ندارد، زیرا در جهانِ آدمیان، «بود» جز «نمود» نیست و کافی است تا کسی خود را «خداگونه» بنمایاند تا خداگونه «باشد».[1] یگانه راه پیروزی و تنها راز نیل به افتخار و شکوه، آن است که آدمی چندان‌که خود را می‌شناسد، در پنهان کردن توانایی‌های خود از چشم دیگران نیز کوشا باشد تا او بر دیگران فرمان راند و نه دیگران بر او، زیرا

> گفته‌اند که کشف، همانا چیرگی است : چیرگی، این قوهٔ ارجمند، بندگی را به پیروزی تبدیل می‌کند؛ آن‌که بداند، به سروری می‌رسد و آن‌که به دیگری اعتماد نکند، هرگز، تسلیم نمی‌شود.[2]

انسان عصر جدید، به خلاف «انسان مسکین» سده‌های میانه، صاحب کرامت انسانی و «اشرف مخلوقات» است و با شناختن خویشتنِ خویش و محدودیت‌های خود می‌تواند بر آن‌ها فایق آید. انسان گراسیان، انسان عصر جدید است و بیشتر از آن‌که «لعبتی در دست فلکِ لعبت‌باز» باشد، خود را می‌شناسد و می‌سازد. او با به‌کارگرفتن نیروی صناعتی که در وجودش به ودیعه گذاشته شده است، «چرخی را که بر وفق مراد نباشد، بر هم می‌زند». انسان خداگونه با شناختن خویشتنِ خویش نه تنها از حدود توانایی‌های خود، آگاهی پیدا می‌کند، بلکه محدودیت‌های خود را نیز می‌شناسد تا با کوشش آن‌چه طبیعت به او ارزانی نداشته است، به دست آورد. آدمی اگرچه به صورت جلال خداوندی آفریده شده، اما نمی‌تواند همهٔ صفات او را داشته باشد. خداوند بخشی از صفات خود را در وجود آدمیان به ودیعه گذاشته و بخش دیگر فرآوردهٔ کوشش آنان است. از این‌رو، گراسیان «قهرمان» را فرزندِ صناعتِ دوگانهٔ خداوند و خود او می‌داند.[3] نخستین نتیجهٔ به کار گرفتن صناعت و شناختن خویشتن خویش، شناخت راه پیروزی و رسیدن به قلّه‌های افتخار است. راه هدف‌های

پیروزی‌های دیگر باشد.» Gracián, op. cit. p. 42

1. Gracián, op. cit. p. 30.

2. Gracián, op. cit. p. 29-30.

3. Gracián, op. cit. p. 50.

ارجمند نه آسان است نه هموار، اما راهی را باید گزید که خطر کردن در آن با توان آدمی ممکن باشد، ولی این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که هیچ کار بزرگی در توان همگان نیست. گشودن راهی نو به سوی بزرگی و کشف جاده‌ای ناشناخته به سوی شهرت نیازمند مهارتی ویژه است. راه‌هایی که مرد را به «بی‌همتایی» می‌رسانند، بسیارند، اما همهٔ آن راه‌ها هموار نیستند. راه‌های بسیاری به قله‌های افتخار می‌رسند، اما گام نهادن در همهٔ آن‌ها آسان نیست. «تازه‌ترین راه‌ها، اغلب، نزدیک‌ترین آن‌ها به سوی بزرگی است، اگرچه ناهموارترین نیز هستند.»[1] آدمیان به کمال زاده نمی‌شوند، بلکه در طول زندگی کمال پیدا می‌کنند. تمایز میان عوام و بزرگان نیز از کوششی بر می‌خیزد که بزرگان ــ به گفتهٔ گراسیان، «قهرمان» ــ برای رسیدن به کمال می‌کنند. بالاترین فضیلت دوران جدید، جستجوی شهرت و افتخار است و مهم‌ترین قاعدهٔ نیل به آن، چنان‌که گراسیان در رسالهٔ قهرمان می‌گوید، این است که «خود را به همه بشناسانی، اما کسی را به خلوت ژرفای وجود خود راه ندهی»، زیرا با این روش «کم، بسیار؛ بسیار، بی‌نهایت و این، بیش از بی‌نهایت به نظر خواهد آمد».[2] گراسیان نشانه‌های بزرگی را ظرافت سلیقه، قوهٔ تمیز، استواری رأی و احتیاط در سخن و عمل می‌داند،[3] اما رسیدن به کمال تنها به کوشش میسر نمی‌شود، چنان‌که برخی هرگز به آن دست نمی‌یابند و برخی همیشه چیزی کم دارند.[4] آدمی هر چه با سخن گفتن به‌جا، رفتار مناسب و توأم با موقع‌شناسی به کمال نزدیک‌تر شود، به بزرگان نزدیک‌تر و از عوام دورتر خواهد شد.[5] بزرگان نباید به نظر عوام وقعی نهند، بلکه با شناخت نقطه‌های قوت خود باید آن‌ها را به کمال برسانند تا از عوام تمیز داده شوند. عالم میعادگاه عوام است و جایی نیست که

---

1. Gracián, op. cit. p. 57.

2. Gracián, op. cit. p. 31-2.

۳. از ویژگی‌های دوران جدید، این است که بزرگی «تنها به عمل کار بر نمی‌آید، به سخندانی نیز هست». گراسیان دربارهٔ اسکندر و سزار می‌نویسد که آن، «کردار خود را به زیور گفتار می‌آراست» و این، «در گفتار و کردار، به یکسان، چابک بود». Gracián, op. cit. p. 37

4. Gracián, *L'homme de cour*, p. 9-10.

5. Gracián, *Manuel de poche*, p. 159 § 22.

خالی از عوام باشد. گراسیان می‌نویسد که مرد عامی

> چونان گسسته‌خردان سخن می‌راند ... پیرو جهل است، پدرخواندهٔ سفاهت و متحد طبیعی ژاژخایی. نه به سخن او گوش باید سپرد و نه به اندیشهٔ او بهایی داد! برای یله کردن خود از چنبر عوام، باید آنان را شناخت! ... زیرا هر سفاهتی نوعی عوام‌زدگی است و مرد عامی معجونی است که از گسسته‌خردی‌های بسیار فراهم آمده است.[1]

در دوران جدید، اخلاق فردی، اخلاق لذت، کام‌جویی و خشنودی است و از آن‌جا که همیشه همگان نمی‌توانند از همهٔ امکانات سود جویند، ناچار باید خود را بر دیگران مقدم شمرد. گراسیان با رعایت الزامات زمانه، به خلاف افلاطون و اصول اخلاقی کهن که نخستین قاعدهٔ آن ایثار و از خودگذشتگی بود، کامیابی شخص را بر خشنودی دیگری مقدم می‌داند و می‌نویسد : «درس آداب‌دانی و درستکاری این است که هر بار که تو در برابر گزینش میان لذت دیگران و الم خود قرار گرفتی، بهتر است که دیگری را ناخشنود کنی تا خود را، و بیچاره بمانی!»[2] غایت حیات آدمی کامیابی و خشنودی است و گاه باشد که جز به ضرر دیگران نمی‌توان به این غایت دست یافت. از این‌رو، مرد برجسته چونان الماسی است که در تاریکی می‌درخشد و این درخشش تنها زمانی ممکن است که دیگران از درخشیدن بازایستاده باشند.

> الماس، که هیچ چیزی نمی‌تواند سرشت آن را تباه کند، هرگز، در میان چند ذغال گداخته، چندان به افتخار نمی‌درخشد که مردی دلیر و بی‌باک ــ اگر بتوان چنین تعبیری را دربارهٔ آفتاب به کار برد ــ در میان خطر.[3]

گراسیان کسی را از نخبگان می‌داند که بتواند خود را با روح زمان سازگار کند، مانند مردمان زمان خود سخن گوید و از ذوق و سلیقهٔ آنان تبعیت کند، حتیٰ اگر ناچار از تظاهر به آن باشد، زیرا رمز موفقیت در تبعیت از الزامات زمانه است.

---

1. Gracián, op. cit. p. 79 § 206. 2. Gracián, *L'homme de cour*, p. 43.
3. Gracián, *Le héros*, p. 43.

کسی که بخواهد معیارها را دگرگون کند، باید خود را به ظاهر با معیارهای انبوه مردم و دگرگونی‌های ذوق و سلیقهٔ آنان همراه نشان دهد. زبان، نخستین نمودی از زندگی جمعی است که با دگرگونی زمانه تغییر می‌یابد. زبان، بیان دگرگونی‌های زمان و تابعی از الزامات زمانه است که تداول پیشگامان و ذوق و سلیقه‌های آنان معیارهای آن را تعیین می‌کند. کمال فردی در گردن نهادن به معیارهای جدید ذوق و زبان است که مردان برجسته ایجاد و شالودهٔ آن را استوار می‌کنند.

> گاه باشد که ذوق و سلیقه و شیوهٔ سخن گفتن دگرگون شود. نه چون گذشتگان، بلکه باید چونان مردم زمانه دوست داشت. ذوق و سلیقهٔ انبوه مردم معیار هر چیزی است. باید، به طور موقت، تابع آن بود و آن را سرمشق برتری دانست.[۱]

گراسیان در بحث از حقیقت نیز نسبتی راکه پیشینیان، با اقتدای به افلاطون، میان «بود» و «نمود» برقرار کرده بودند، بر هم می‌زند و بی‌آنکه حقیقت را مانند آنان «مطابقت صورت ذهنی با عالم واقع» بداند، در قلمرو عمل اجتماعی و سیاسی «بود» را فاقد اهمیت می‌داند و مانند ماکیاوللی بر آن است که مردان برجسته باید پیوسته «گندم‌نمایی» پیشه کنند، حتیٰ اگر ــ یا بویژه اگر ــ «جوفروش» بوده باشند. حقیقت دوران جدید، مطابقت ذهن انسان با واقعیت نیست، بلکه بر عکس، تبعیت واقعیت از ارادهٔ انسانی است که حقیقت نامیده می‌شود. تنها شماری اندک به حقیقتی که فیلسوفان از آن سخن می‌گویند، می‌توانند دست پیدا کنند، بنابراین، آنکه در جستجوی شهرت است، باید به ظاهر عمل خود بیشتر از باطن و نیت آن توجه کند.

> حقیقت امور، نه بود، بلکه نمود آن‌هاست. شمار کسانی که باطن امور را می‌بینند، بسیار اندک است؛ همگان به نمودها بسنده می‌کنند. حق به جانب بودن با قیافه‌ای که خطا از آن می‌بارد، کفایت نخواهد کرد.[۲]

1. Gracián, *Manuel de poche*, p. 130 §, 120.
2. Gracián, op. cit. p. 74, § 99.

گراسیان از این نسبت «بود» و «نمود» که می‌توان آن را «وجودشناختی» خواند، این نتیجهٔ ضروری را می‌گیرد که خاستگاه «شهرت» نیز بیشتر از آن‌که نَفْس عمل بوده باشد، «شیوهٔ عمل» است. «اعتبار بیشتر از رمز و راز بر می‌خیزد تا از واقعیت عریان؛ اگر پاکدامن نیستید، دست‌کم به آن تظاهر کنید».[1] گراسیان عمل کردن و نشان دادن آن را دو هنر متفاوت می‌داند، زیرا آن‌چه به چشم دیده نشود، چنان است که گویی وجود ندارد. شمار آنان‌که به ظاهر امور فریفته می‌شوند از شمار مردمان زیرک بس بیشتر است. فریفتاری بر حقیقت می‌چربد تا جایی که امور تنها از بیرون دیده می‌شوند و بسا چیزها که چنان‌که هستند، دیده نمی‌شوند. «صورت زیبای ظاهر بهترین سفارش‌نامهٔ سیرت زیباست.»[2] باطن امور عالم چنان نیست که در ظاهر دیده می‌شود، اما سهم عوام از آن جز فریفتاری نیست؛ آنان تنها به ظاهر امور و آوازهٔ هر چیزی توجهی دارند، در حالی که حقیقت، که زمان عصاکش اوست، همیشه دیر از راه فرا می‌رسد و میوه‌ای است که تنها نصیب فرزانگان می‌شود.[3]

هدف آدمی دست یافتن به پیروزی است و رسیدن به این هدف تنها با پارسایی امکان‌پذیر نمی‌شود. آن‌که هدف والایی را دنبال می‌کند، باید از آشکار ساختن غایت عمل خود خودداری کند. هیچ کس هرگز نمی‌تواند از بدخواهی دیگران ایمن بماند و یگانه تضمینی که برای پیشگیری از آن درد وجود دارد، درمانِ پنهان‌کاری است. باید زمانی دست به عمل شد که کسی انتظار آن را ندارد؛ و زمانی که همه به یقین می‌دانند که عملی صورت خواهد گرفت، باید از دست زدن به عمل خودداری کرد. زندگی پیکاری دائمی است و در این پیکار تنها کسی از میدان نبرد پیروز بیرون می‌آید که ورای ظاهر واقعیت‌های مناسبات هرروزینه، به حقیقت رابطهٔ نیروها پی برده باشد و از آن برای پیشبرد هدف‌های پنهان خود سود جوید.

زندگی آدمی خباثتی در برابر خباثتِ آدمی است. در این پیکار، مرد

---

1. Gracián, op. cit. p. 98, § 126. 2. Gracián, op. cit. p. 171, § 130.

3. Gracián, *L'homme de cour*, p. 94.

> زیرک از شگردهای سوءِ نیّت سود می‌جوید. او هرگز به کاری دست نمی‌یازد که به نظر می‌رسد آهنگِ انجام آن را دارد؛ هدفی را نشانه می‌گیرد تا دیگران را دچار خطا کند؛ پیوسته، در به اشتباه انداختن دیگران چابک است، بی‌دلیل تهدید می‌کند، اما آن‌گاه به راستی ضربه‌ای وارد می‌کند که کسی گمان نمی‌برد. اگر او تیری پرتاب کند، برای آن است که نظر حریف را به جای دیگری جلب کند و آن‌گاه که او را غفلت در ربود، از پا در می‌آورد. اما مرد هوشمند مکر را با توجه پیش‌گیری می‌کند، با فکر آن را از پای در می‌آورد، و پیوسته خلاف آن چیزی که می‌خواهند او بفهمد، می‌فهمد و بی‌درنگ هر پنهان‌کاری را به حدس در می‌یابد. او برای فریفتن دشمن از نخستین ضربه صرف نظر می‌کند، اما به دقت در کمین دومین و حتیٰ سومین می‌نشیند. مرد دیگری آن‌گاه که دریابد راز فنونی که به کار می‌گرفت، آشکار شده است، بر ظاهر سازی می‌افزاید و می‌کوشد تا با حقیقت فریب دهد. او بازی خود را برای تغییر دادن کمین عوض می‌کند و در حالی‌که فنون نوآورانهٔ خود را با چابکی همراه می‌کند، ضد مکر را به مکر تبدیل می‌کند.[1]

معنای دیگر این سخن آن است که مردان بزرگ باید با اقتدای به سنت خداوندی ــ که مشیت خود را از بندگان پنهان می‌کند و آنان را میان خوفِ دوزخ و رجای بخشش نگاه می‌دارد ــ هدف خود را آشکار نکنند. یگانه ابزار چیرگی بر رقیب و دشمن آگاهی است. در پنهان نگاه‌داشتن آگاهی از حقیقت رابطهٔ نیروها و سستی‌های رقیب و دشمن باید به اندازهٔ به دست‌آوردن آن هوشیار بود و از خداوند تقلید کرد که هرگز مشیت خود را بر بندگان آشکار نمی‌کند.

> پس، از سنت الهی باید تقلید کرد که چون مشیت خود را آشکار نمی‌کند، پیوسته ما را در هوشیاری نگاه می‌دارد.[2]

---

1. Gracián, *Manuel de poche*, p. 112, § 13.
2. Gracián, op. cit. p. 91, § 3.

بزرگ‌ترین دانشی که انسان دوران جدید برای چیرگی بر رقیب و دشمن به آن نیاز دارد، بُت‌شناسی است. سرشت انسان بت‌پرستی است و بت، در ذهن آدمی، هم‌چون عصب در بدن اوست و آن را به حرکت در می‌آورد. بت‌شناسی دانش هدف‌های پنهانی آدمی است و هیچ کس نمی‌تواند بی‌آن‌که بت‌های دیگری را بشناسد، بر او برتری پیدا کند. هم‌چنان‌که عقل حسابگری است، آگاهی نیز کلیدی است که درهای پنهان ارادهٔ دیگری را باز می‌کند.

> همهٔ آدمیان بت‌پرست‌اند. برخی بتِ افتخار، برخی بتِ منافع، اما بیشترین آن‌ها بتِ لذّت را می‌پرستند. پس، احتیاط حکم می‌کند همهٔ این بت‌هایی راکه مردم را به حرکت وا می‌دارند، بشناسیم: شناختن عامل حرکت دیگری، چنان است که گویی کلید ارادهٔ او را به دست آورده باشیم.[1]

دانش بت‌پرستی دانش برتری‌جویی و چیرگی بر دیگری است، هم‌چنان‌که شناخت حقیقت رابطهٔ نیروها ابزاری کارآ در پیکار برای پیروزی بر ارادهٔ رقیب و دشمن است. اصل، در دوران جدید، چنان‌که بالزاک پس از آن خواهد گفت، «حرکت است نه رعایت اصول». آنکه از میدان نبرد پیروز بیرون نیاید، برای همیشه، از میدان بیرون خواهد رفت و در پیکار نهایی تنها می‌توان پیروز شد. اصل رسیدن به هدف است، حتیٰ اگر راه رسیدن به آن شرافتمندانه نباشد. رسیدن به هدف و پیروزی نهایی، تنها معیار حُسْن و قبح است، نه شرافتمندانه بودن ابزارهای رسیدن به آن. از این‌رو، آن‌که نتواند به هدف برسد، رسوایی را به جان خریده است، اما پیروزی آن‌که بتواند تیر را بر هدف بنشاند، قبح ابزارها را به حسن آن‌ها تبدیل خواهد کرد. افتخار کسی که از راه‌های خلاف عادت به هدف دست بیابد، دو چندان خواهد بود، هم‌چون رسوایی کسی که با گذر از راه‌های کوبیده و هموار از رسیدن به هدف باز ماند.

> بسیار کسان به درستیِ راه بیشتر از خوشبختیِ ناشی از موفقیت ارج می‌نهند. با این همه، شرم ناشی از شکست از افتخاری که از به کار

1. Gracián, op. cit. p. 90, § 26.

گرفتن ابزارهای درست به دست می‌آید، بیشتر است. آن‌که به موفقیتی دست یابد، پاسخگوی عمل خود نیست. بیشتر مردم نه به درستی ابزارها، بلکه به حسن و قبح موفقیت توجه دارند. بدین سان، آن‌که موفقیتی به دست آورد، هرگز شهرت خود را از دست نمی‌دهد. فرجامی میمون همه چیز را به کمال می‌رساند، حتیٰ اگر برای رسیدن به آن از وسایل نامشروع سود جسته شده باشد، زیرا مخالفت با قواعد، آن‌جا که تنها راه نیل به سعادت پیروزی باشد، خود هنر است.[1]

شمار کسانی که برای نیل به پیروزی بر رقیب و دست‌یافتن به سعادتی که پی‌آمد ضروری آن است، پای در راه ناهموار می‌گذارند و آن را زیر گام‌های استوار خود کوبیده می‌کنند، بس اندک است. تاریخ گورستان مردان بزرگی است که استوانه‌های صلابت و پایداری در برابر سختی‌ها بوده‌اند. باید قدم در راهی گذاشت که آنان در آن راه پرآوازه شده‌اند و از آنان در راهی که به شهرت رسیده‌اند، چندان تقلید باید کرد تا پیشی گرفت. برخی از هنرهایی که بزرگی از آن‌ها می‌زاید، موهبتی آسمانی است و برخی دیگر، فرآوردهٔ کار آدمی؛ برای رسیدن به قله‌های بزرگی باید هنرهایی را که گردون از آدمی دریغ داشته است، با کار و کوشش به دست آورد. برای آموزش مردی از عامه به دانش بسیار نیازی نیست، اما برای نیل به آوازه‌ای عام هنرهای بسیاری ضرورت دارد،[2] زیرا «بنیان بزرگی را نمی‌توان بر جمع میان‌مایگی‌ها گذاشت».[3] نیل به کمال امری سترگ و دست هر عامی از قلهٔ آن کوتاه است، اما آن‌که در جستجوی شهرت باشد، باید «کتاب‌های تکوینی» شهرت و اُسوه‌های کمال را بشناسد و با کوشش‌های خود از آنان پیش افتد. میل به شهرت در آدمی چنان است که حتیٰ اسکندر که به کام دل رسید و دنیایی را به تصرف خود درآورد، خود را قیاس از اخیلوس می‌گرفت که بیشتر از او کامیاب شده بود. حسادت، فضیلتِ عوام و شوکرانِ بزرگی است؛ به نیروی

1. Gracián, op. cit. p. 83, § 66.
2. Gracián, *Le héros*, p. 50-1.
3. Gracián, op. cit. p. 53.

دلیری باید حسادت را خفه و آتش جاه‌طلبی را با هیمهٔ فضیلت‌های بزرگان تیزتر کرد تا هنرهای بزرگی بر فضیلت حقیر عوام برتری جوید و جاه‌طلبی وسیله‌ای برای نیل به شهرت شود.

> اسوه‌های بزرگی و کتاب‌های تکوینیِ شهرت وجود دارند. هر کس باید در قلمرو خود اسوه‌ای را سرمشق قرار دهد که در آن قلمرو به کمال دست یافته است، البته، نه برای پیروی، بلکه برای پیشی گرفتن از او. گریهٔ اسکندر از آن نبود که اخیلوس را در گور دید، بلکه از آن بود که خود او، در مقایسه با اخیلوس، بهرهٔ اندکی از دنیا برده بود. هیچ چیزی بیشتر از آوازهٔ شهرت دیگران الهام‌بخش جاه‌طلبی نیست. آن‌چه حسادت را خفه می‌کند، مایهٔ نیرو گرفتن دلیری می‌شود.[۱]

شناخت اسوه‌های کمال و کتاب‌های تکوینی شهرت برای پیشی‌گرفتن از آن‌ها گام نخست عمل در دوران جدید است. «در هر اسوه‌ای ماده‌ای برای رقابت وجود دارد و نه برای تقلید؛ نباید دنباله‌رو او شد، بلکه باید از او پیش گرفت»؛[۲] پیوسته، باید «بیرون گهوارهٔ عادات، اما در وفاداری به آداب و ادب هر فنی»، «راهی به سوی بزرگی گشود»،[۳] ولی برای کسی که در جستجوی شهرت باشد، هیچ دانشی به اندازهٔ پنهان‌کاری سودمند نیست. خاستگاه اعتماد خوشباوری است و پی‌آمد آن جز شکست نمی‌تواند باشد. اعتماد فضیلت نیست، خطر کردن در راه شکست است. اعتماد و افشای راز در برابر عوام کنجکاو چنان است که به دست خود راه دشمنان بسیار را هموار کنیم.

> عواطف شکاف‌هایی در روح‌اند. دانشی که بیشتر از دیگر دانش‌ها از آن سود گرفته می‌شود، هنر پنهان‌کاری است. آنکه بازی خود را به دیگران بنمایاند، به باختن خطر می‌کند. باید که رازداری با کنجکاوی به پیکار برخیزد. در برابر کسانی که تنِ واژه‌ها را از لباس آن‌ها برهنه

1. Gracián, *L'homme de cour*, p. 52.
2. Gracián, *Le héros*, p. 43.
3. Gracián, op. cit. p. 57-8.

می‌کنند، بر قلب خود حصاری از بی‌اعتمادی و رازداری بساز! نگذار آنان از سلیقه‌های تو آگاه شوند، مبادا از راه مخالف‌خوانی یا چاپلوسی بدخواه تو شوند![1]

اصل حرکت و نیل به هدف است و اگر طاعت از دست کسی نیاید، «باید گنهی کند» و به هر حیله‌ای باید راه پیروزی را هموار کند. موقع‌شناسی، در عمل، تالی بت‌شناسی در نظر است. مرد زیرک باید مانند صوفی «ابن‌الوقت» باشد، اما به خلاف او، آن‌گاه که ضرورتی ایجاب کند، «فردا گفتن» را هم‌چون مقدمه‌ای بر پیروزی بزرگ‌تر فراموش نکند. برای رسیدن به هدف از هر دری می‌توان وارد شد، اگر دروازه باز نبود، باید از درِ تنگ وارد شد و چنان‌که گراسیان در فقره‌ای با عنوان «آن‌گاه که نتوان پوست شیر بر تن کرد، باید خود را با پوست روباه پوشاند»، می‌نویسد:

آن‌که با موقع‌شناسی از امتیازی صرف نظر کند، از رقیب خود پیش خواهد افتاد. اگر زور نداری چابک باش! پیوسته راهی را برگزین، شاهراه زور یا میان‌بر تدبیر! همیشه مکر از زور مؤثرتر است و دانایان بیشتر مغلوب زیرکان شده‌اند تا اینان مغلوب آنان. آن‌گاه که به هدف نرسیم، خود را در معرض سخره‌شدن قرار داده‌ایم.[2]

فرزانگی در دوران جدید که عصر عمل است، اگر با کاردانی در عمل همراه نباشد، جز خسران به دنبال نخواهد داشت. فرزانه نباید چندان در عالم نظر غرق شود که منطق عمل را فراموش کند و آن‌چه هر عامی می‌تواند بداند، نداند، زیرا در این صورت عوام او را به سخره خواهند گرفت. عصر فرزانگی قدما گذشته است، آن‌چه در نزد قدما فرزانگی به شمار می‌آمد، در دوران جدید می‌تواند مایهٔ سخرهٔ عوام باشد. نخستین معیارِ دانشِ دوران جدید سودمندی در عمل است و دانشی که در عمل سودمند نیفتد، به جای این‌که راه چیرگی را هموار کند، مرد فرزانه را در سراشیب شکست و بیشتر از آن، سخره‌شدن خواهد راند.

---

1. Gracián, *L'homme de cour*, p. 64.

2. Gracián, *Manuel de poche*, p. 146, § 220.

نشاید که همه چیز در قلمرو اندیشه اتفاق افتد، بلکه باید به عمل نیز پرداخت! دانایان را زودتر می‌توان فریب داد، زیرا آنان که خلاف‌آمدهای عادت را می‌شناسند، چیزی دربارهٔ امور عادی زندگی که ضروری‌ترند، نمی‌دانند. توجه به امور نظری برای آنان زمانی برای امور عملی نمی‌گذارد و از آن‌جا که آن‌چه باید در درجهٔ نخست بدانند، نمی‌دانند ــ همان چیزهایی که ابله‌ترین مردمان نیز می‌دانند ــ عوام آنان را نادان می‌دانند و به سخره می‌گیرند. فرزانه باید توجهی به امور عملی داشته باشد تا نه او را فریب دهند و نه به سخره گیرند: او باید امور ملموس را در نظر آورد که اگرچه عالی‌ترین امور نیستند، اما در زندگی سودمندترین‌اند. دانشی که در عمل سودمند نباشد، به چه کار می‌آید؟ امروزه، دانش راستین دانش زندگی است.[1]

پی‌آمد بی‌توجهی به منطق عمل و تجربه ــ که سهم فرزانگان از علمِ بی‌عمل است ــ جز شکست و حرمان نخواهد بود و از این‌رو، در دوران جدید، فرزانگان بیشتر از آن‌که با تکیه بر دانش خود موفقیتی به دست آوردند، از اهل عمل شکست می‌خورند. بهترین دانشی که در میدان زندگی سودمند می‌افتد، تجربهٔ برخاسته از عمل است و هیچ دانش بی‌عملی جانشین آن نخواهد شد. فضیلت‌هایی نیز که گذشتگان به آن‌ها ارج می‌نهادند و مایهٔ سعادت می‌دانستند، امروزه، می‌تواند موجب هلاک آدمی شود و آن‌که یکسره درستکار و راستگو باشد، هلاک خود جسته است، زیرا آن‌که خوبی پیشه کرده باشد، پیوسته، اعتماد می‌کند و لاجرم، همیشه فریب می‌خورد. با تکیه بر چنین دریافتی از فضیلت، ماکیاوللی، پیش از گراسیان، یکرویی را مایهٔ هلاک دانسته و گفته بود که انسان دوران جدید، باید طُرفهْ معجونی سرشته از شیر و روباه باشد تا بتواند آن‌جا که ضرورت پیدا کند، شجاعت را با حیله‌گری توأم کند. گراسیان نیز با اقتدای به او، سادگی توأم با هوشمندی را رمز پیروزی می‌داند و می‌نویسد:

هرگز نباید یکسره چونان کبوتر بود، بلکه باید ظرافت مار را با

1. Gracián, op. cit. p. 147, § 232.

ساده‌لوحی کبوتر درآمیخت. هیچ کاری آسان‌تر از فریفتن مردم درستکار نیست. آن‌که هرگز دروغ نمی‌گوید، خوشباور است و آن‌که هرگز کسی را نمی‌فریبد، پیوسته اعتماد می‌کند. سبب این‌که فریب می‌خوریم، این نیست که ابله‌ایم، بلکه اغلب به این دلیل است که مرد خوبی هستیم. دو گروه از مردمان می‌توانند این خطر را از خود دور کنند: خشک‌مغزان به ضرر خود و زیرکان به ضرر دیگری ... مبادا چندان رادمردی کنید که دیگران پتیارگی پیشه می‌کنند! طُرفه معجونی از کبوتر و مار باید بود: شگفتیِ آفرینش، نه هیولایی![1]

چنان‌که گذشت، بالتازار گراسیان راهبی یسوعی و تربیت‌یافتهٔ حوزه‌های علمیهٔ اسپانیا بود، که کانون جنبش ضد اصلاح دینی به شمار می‌آمد، اما با نظری به نوشته‌های او می‌توان به دگرگونی‌هایی که در ذهن و زبان اهل دیانت در سدهٔ شانزدهم صورت گرفته و در نیمهٔ نخست سدهٔ هفدهم شالوده‌ای کمابیش استوار شده بود، پی برد. بدیهی است که گراسیان نمونهٔ بارز اهل دیانت نبود؛ برخی از نوشته‌های او با اسم مستعار چاپ می‌شد و آن‌گاه که نام نویسنده آشکار شد، انتشار برخی از آن نوشته‌ها خالی از اشکال نبود، اما به هر حال، گراسیان در تمام عمر راهبی یسوعی باقی ماند. بسیاری از مفاهیم بنیادین اندیشهٔ تجدد در کورهٔ جنبش‌های فکری سدهٔ شانزدهم تا هیجدهم گداخته و آبداده شد و تردیدی نیست که تأملات برخی از نویسندگان، مانند لابوئسی و گراسیان، در سرشت و الزامات دوران جدید اساسی بود. گراسیان، مانند لابوئسی، در نوشته‌های خود با روی باز به پیشباز منطق تجدد رفت و الزامات آن اندیشه را پذیرفت. لابوئسی، از کارگزاران حکومتی نظام سلطنت در فرانسه و گراسیان اهل دیانت بود، اما آن هر دو، به‌رغم موقعیت خود که با اندیشهٔ آنان نسبتی نمی‌توانست داشته باشد، با مفاهیمی می‌اندیشیدند که راه دنیای دیگرگونه‌ای را هموار می‌کرد. مفهوم آزادی که لابوئسی طرح کرد و دریافتی از سرشت و ساختار روان انسان دوران جدید، به عنوان فرد، که گراسیان در نوشته‌های خود به تصویر کشیده است، در سده‌های

1. Gracián, op. cit. p. 139, § 243.

آتی شالوده‌ای فلسفی پیدا کرد و در دستگاه‌های فلسفی جدید ادغام شد. تأکید بر آزادی ارادهٔ انسان و پیدایش مفهوم فرد، همراه با شکافی که اندیشهٔ اصلاح دینی در اجماع امّت و کلیسای واحد ایجاد کرده بود، راه را بر امکان تدوین مفاهیم جدیدی چون «مدارای دینی»،[۱] «نظریهٔ پایداری در برابر حکومت جور» و «جرأت دانستن» که خاستگاه آن نفی حَجْر و تقلید بود، هموار کرد که دز این‌جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اصلاح دینی و انشعاب بی‌سابقه‌ای که در امّت مسیح به وجود آمد، پیکارهای خونین بسیاری را میان هواداران و مخالفان آن به دنبال آورد. نخست، جنبشی نظری در مخالفت با اصلاح دینی آغاز شد و آنگاه، کار به رویارویی نظامی کشید و جنگ‌هایی را به دنبال آورد که نزدیک به یک سده ادامه پیدا کرد. درکشورهایی مانند فرانسه که اکثریت مردم آن به اعتقاد خود به فرقهٔ ناجیهٔ اهل سنت و جماعت باقی مانده بودند، به هر مناسبت و بهانه‌ای، رافضیان، حتیٰ کودکان و زنان و کهنسالان رافضی، به قتل آورده شدند و دیری برنیامد که جنگ‌های طولانی و مهاجرت‌های گروهی جانشین کشتارهای جمعی شد. نخستین فرآوردهٔ اصلاح دینی افزایش تعصب دینی در میان هواداران اهل سنت و کشتار رافضیان بود، اما با استوار شدن شالودهٔ اصلاح دینی و جمعِ میان اندیشهٔ اصلاح دینی و اندیشهٔ فلسفی جدید که از جنبش اومانیسم و نوزایش ناشی شده بود، به تدریج، نظریهٔ مدارای دینی جانشین تعصب و کشتار و دوره‌ای نو در اندیشهٔ دینی آغاز شد. انگلستان یکی از کانون‌های عمدهٔ بحث دربارهٔ مدارا و جان لاک از بزرگ‌ترین نمایندگان نظریهٔ فلسفی مدارا بود. جان لاک نظریه‌پرداز حکومت عرفی جدید بود و هم‌او در رساله‌ای، با تأکید بر تمایز بنیادین میان دین

۱. واژهٔ «مدارا» را در برابر اصطلاح tolerance با توجه به بیتی از حافظ می‌آوریم که در آن از «با دشمنان مدارا» سخن رفته است. لازم به یادآوری است که واژهٔ tolerantia ـ به صورت اسم ـ در زبان لاتینی در آغاز سدهٔ شانزدهم ظاهر شد و نویسندگانی مانند ژان کالون و میشل دُ مُنتنیٰ به معنای تحمل درد به کار برده‌اند. در نیمهٔ دوم سدهٔ شانزدهم، در آلمان، هلند و با اندک تأخیری در فرانسه، واژهٔ tolerance و معادل‌های آن به معنای مدارای دینی به کار رفت. Joseph Lecler, *Histoire de la torérance au siècle de la Réforme*, p. 9.

و دولت یا «قدرت شرعی» و «قدرت عرفی» و توضیح غایت و هدف هر یک از آن دو، نظریهٔ مدارای خود را مطرح کرده است.[۱] جان لاک در آغاز رسالهٔ خود این نکته را برجسته می‌کند که «ضابطهٔ اساسی هر کلیسای راستین» مداراست، زیرا «هر حزبی از آن‌چه به آنان داده شده، خرسند است»[۲] و مذهب خود را عین دیانت می‌داند، در حالی‌که در هیچ یک از این پیکارها آیتی از کلیسای عیسیٰ مسیح وجود ندارد و جز نشانی از قدرت‌جویی و اقتدارپرستی در آن نیست.[۳] اساس دیانت مسیحی محبت و خدمت به خلق است و آن‌که به حلیهٔ این هنرها آراسته نباشد، به صورت مؤمن مسیحی است و نه در سیرت ایشان، و او را نمی‌توان مسیحی خواند. دیانت نه عمل به ارکان در ظاهر است و نه تبعیت از مرجعیت کلیسا به قهر، «بلکه زندگی برابر اصول تقوا و پارسایی» است. رستگاری امری شخصی و فردی است و آن‌که در بند تهذیب اخلاق خود نیست و عمل به تقوا نمی‌کند، چگونه می‌تواند دلمشغول رستگاری دیگران باشد. صریح نصِّ انجیل و سنت حواریان مبین این لطیفه است که بدون محبت و «ایمانی که با محبت عمل می‌کند و نه به قهر» نمی‌توان کسی را مسیحی به شمار آورد.[۴] جان لاک با تکیه بر این تلقی خود از جوهر و اساس دیانت به عنوان «ایمان معطوف به

۱. آن‌چه از سخن جان لاک دربارهٔ مدارا می‌آوریم، از رساله‌ای با عنوان *Epistola de tolerantia* یا نامه‌ای دربارهٔ مدارا برگرفته شده است. یادآوری می‌کنیم که از لاک رساله‌های چندی دربارهٔ مدارا باقی مانده است که نامه‌ای دربارهٔ مدارا مهم‌ترین آن‌هاست. جان لاک این رساله را به زبان لاتینی نوشته و در زمان خود او نیز به انگلیسی برگردانده شده است. برخی فقرات این ترجمه از دقت کافی برخوردار نیست، بنابراین، آن‌چه در متن می‌آوریم، برگرفته از ترجمهٔ دقیق فرانسوی است که همراه با متن لاتینی نامه‌ای دربارهٔ مدارا به چاپ رسیده است.

۲. سخن جان لاک دربارهٔ ادعای مکتبی بودن اهل سنت و جماعت و رافضیان مسیحیت به نوعی تکرار این آیه است که «کُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیهِم فَرِحون». آیهٔ ۳۲ از سورهٔ الروم. جان لاک در جای دیگری از رسالهٔ خود می‌گوید که مؤمنان «هر کلیسایی خود را فرقهٔ ناجیه (orthodoxa) و دیگر کلیساها را رافضی (haeretica) می‌دانند. مؤمنان هر کلیسایی بر این باورند که اصولی که آنان به آن‌ها باور دارند، اصول راستین است و دیگر کلیساها را نیز به عنوان این‌که در گمراهی به سر می‌برند، محکوم می‌کنند. در امرِ حقیقت اصول دین و درستی آیین، فرقی میان طرفین وجود ندارد و هیچ داوری نیز نمی‌تواند حکمی صادر کند.»
John Locke, *Lettre sur la tolérance*, p. 27-9

3. Locke, op. cit. p. 3. 4. Locke, op. cit. p. 5.

محبت» و تمایز میان کلیسای معنوی و نهادهای دولتی که انحصار اِعمال قهر را دارند، آن را شالودهٔ نظریهٔ مدارا می‌داند و نشان می‌دهد که کلیسا و دولت هر یک نمایندهٔ ساحتی از حیات فردی و اجتماعی انسانی و ناظر بر غایتی است که خَلط میان آن دو می‌تواند پی‌آمدهای نامطلوبی برای کارآیی هر دو نهاد کلیسا و دولت داشته باشد. نظریهٔ تمایز میان کلیسا و دولت در اندیشهٔ سیاسی جان لاک تنها دیباچه‌ای بر نظریهٔ مدارا نیست، بلکه او کوشش می‌کند تا نشان دهد که این تمایز یگانه ضابطه‌ای است که با توجه به آن می‌توان تضادی را که میان «دین‌داران» و «متدین‌نمایان» وجود دارد، رفع کرد.

دولت ـ که لاک از آن به respublica تعبیر می‌کند ـ اجتماع انسانی است و غایتی جز پاسداری و پیشبرد «امور عرفی» مردمانی که در آن اجتماع گرد آمده‌اند، ندارد. مراد لاک از «امور عرفی» یا bona civilia زندگی، آزادی، سلامت جسمانی انسان، تملک اموال مادی و جز آن است. رئیس کشور[1] وظیفه دارد با اجرای قانون آن‌چه برای صیانت ذات و اموال همهٔ مردم کشور و فردْ فردِ اعضای آن ضرورت دارد، تأمین کند. بر رئیس کشور است که در این اجتماع، که برای تأمین مصالح عمومی ایجاد شده، هر فردی را که بخواهد از پیروی از قانون و عمل به آن سرپیچی کند، از همه یا بخشی از حقوق اجتماعی محروم کند و از آن‌جا که هیچ کس به طیب خاطر این محرومیت را نمی‌پذیرد، رئیس کشور باید قوهٔ قهریه‌ای در اختیار داشته باشد تا متجاوزان به حقوق دیگران را به اطاعت وادار کند. لاک یادآور می‌شود که قدرت رئیس کشور تنها در محدودهٔ عرف (civilis potestatis) و امور عرفی نفوذ دارد و به هیچ وجه ناظر بر رستگاری افراد

---

۱. اصطلاح «رئیس کشور» را در ترجمهٔ اصطلاح لاتینی magistratus civilis می‌آوریم. ترجمهٔ اصطلاحات اندیشهٔ سیاسی جان لاک، به‌رغم ظاهر سادهٔ آن‌ها، خالی از اشکال نیست، چنان‌که به عنوان مثال، خود لاک اصطلاح لاتینی respublica را در انگلیسی به commonwealth یا civil society برگردانده است، در حالی‌که مترجمان فرانسوی نوشته‌های او اصطلاح Etat را ترجیح داده‌اند. ما در متن بیشتر واژهٔ «کشور» را به کار برده‌ایم که در حقوق اساسی ایران نیز اصطلاحی آشناست و در واقع، مبین دوره‌ای از تحول مفهوم کشور به عنوان دولت است که واقعیت دولت وجود داشت، اما هنوز اصطلاح state به عنوان مفهوم و واقعیتی انتزاعی تثبیت نشده بود.

نیست.[1] به سه دلیل رئیس کشور را نمی‌رسد که در امر رستگاری مردم مداخله کند، اما حاصل سخن جان لاک را می‌توان به اجمال در دو بیان زیر خلاصه کرد: نخست آن‌که در امر رستگاری رئیس کشور بیشتر از دیگر افراد مسئول نیست و خداوند نیز هیچ فردی را بر فردی مسلط قرار نداده و قدرتی به او تفویض نکرده است که او را مجبور به رستگاری کند. مردم نیز چنین قدرتی را به رئیس کشور نداده‌اند و هیچ فردی نمی‌تواند اختیار خود در امر رستگاری ابدی را به دیگری، اعم از شهریار یا فرد عادی، تفویض کند، «زیرا اساس دیانت راستین ایمان است و تنها ایمان رستگاری را تأمین می‌کند». اقرار به لسان و عمل به ارکان، اگر با تصدیق به جوارح و ایمان قلبی توأم نباشد، نه تنها موجب رستگاری نیست، بلکه مانعی در راه رستگاری نیز هست.

> در این صورت، به جای این‌که گناهان ما از طریق عمل به ارکان عبادات بخشوده شوند، با تظاهر به دین‌داری و بی‌اعتنایی به قدرت خداوندی، باری بر گناهان نیز افزوده خواهد شد و چنان است که مرتکب کاری شویم که خداوند رحمان و متعال از آن خشنود نیست.[2]

دلیل دیگر بر این‌که در امر رستگاری به رئیس کشور قدرتی تفویض نشده، این است که اساس اقتدار او اجبار است و از آن‌جاکه دیانت راستین که مایهٔ فلاح است، جز ایمان درونی و قلبی نیست، اعتقادی که از اکراه ناشی شده باشد، در نزد خداوند پذیرفته نخواهد شد. اجبار و اکراه می‌تواند وسیله‌ای برای اجرای قانون که دارای ضمانت اجرایی است، باشد و در حالی‌که راه دیانت راستین یکی بیش نیست، نظرات دینی شهریاران چنان متنوع است که «راه و دری که به بهشت منتهی می‌شود، باید چنان باریک و تنگ باشد که تنها بر روی شماری اندک و اهالی یک ناحیهٔ خاص باز است. در این صورت، که البته فرضی یکسره بی‌معناست و شایستهٔ خداوند نیست، سعادت یا شقاوت ابدی محصول تصادفی خواهد بود که ولادت آن را تعیین می‌کند.»

1. John Locke, *Lettre sur la tolérance*, p. 11.

2. Locke, op. cit. p. 13.

حکومت، چنان‌که جان لاک آن را تعریف می‌کند، تنها متولی امور دنیای اعضای جامعه است و بنابراین، آن‌چه ناظر بر حیات اخروی آنان باشد، در بیرون قلمرو اختیارات حکومت و در حیطهٔ کلیسا قرار می‌گیرد. لاک کلیسا را «اجتماع آزاد» کسانی می‌داند که به اختیار در جایی گرد هم می‌آیند تا به جماعت، چنان‌که شایستهٔ خداوند باشد، او را ستایش کنند و رستگار شوند. لاک کلیسا را از این‌رو «اجتماعی آزاد و ارادی» می‌خواند که هیچ فردی «در فطرت خود نصرانی» به دنیا نمی‌آید و گر نه «هر کس به دیانت پدر و مادر خواهد بود» و آن را به ارث خواهد برد، چنان‌که مستغلات را به ارث می‌برند. جان لاک این فرض را از درجهٔ اعتبار ساقط می‌داند و بر آن است که هر کس از روی اختیار و اراده به عضویت اجتماعی در می‌آید که در نظر او اهالی آن خداوند را بهتر می‌پرستند و امید رستگاری بیشتری دارند. یگانه دلیل قبول عضویت اجتماع کلیسا و ماندن در این عضویت امید به رستگاری است، اما اگر پس از قبول عضویت فسادی در اعتقادات کلیسا ظاهر شود، با همان اختیار و اراده‌ای که فرد به عضویت کلیسایی درآمده، می‌تواند آن را ترک کند. از آن‌جاکه به نظر لاک انسان به فطرت خود متولد نمی‌شود، «مرتد فطری» نیز نمی‌تواند باشد و «بنابراین، هیچ عُلْقه‌ای وجود ندارد که بتوان آن را فسخ کرد، مگر انتظار حیات ابدی» که اجتماع ارادی و آزاد کلیسا ناظر بر آن است.[1] اجتماع کلیسا مانند هر اجتماع دیگری باید قانون‌هایی داشته باشد تا بتواند ترتیبات لازم برای حُسنِ جریان امور درونی آن را معین کند.

> از آن‌جاکه اجتماع کلیسا به راستی ارادی است ... و این‌که کلیسا اجتماعی فارغ از هر گونه قوهٔ قهریه است، می‌توان به ضرورت نتیجه گرفت که حق قانونگذاری به کسی جز خود آن اجتماع، یا دست‌کم، به کسانی که آن اجتماع موافقت خود را با آنان اعلام کرده باشد، تعلق ندارد ــ که البته، هر دو مورد یکی بیش نیست.[2]

این شبهه با تعریف کلیسا به عنوان نهاد اجتماعی ارادی پیش می‌آید که

1. Locke, op. cit. p. 15-7.   2. ibid.

دستگاهی است که در آن جایی برای روحانیت وجود ندارد. جان لاک در ردّ ایراد کسانی که ادعا می‌کردند، بدون روحانیتی که مرجعیت خود را از حواریان عیسیٰ مسیح کسب کرده است، کلیسا معنا پیدا نمی‌کند، می‌گوید که در این باره هیچ فرمانی از عیسیٰ مسیح به ما نرسیده است، در حالی‌که نصّ انجیل متّیٰ ــ آیهٔ ۲۰ از فصل هیجدهم ــ بر این امر تأکید دارد که «هر جایی که دو یا سه نفر به نام من گرد هم‌آیند، من در میان آنان خواهم بود». چنین گرد هم‌آیی که با حضور عیسیٰ مسیح، برای تأمین رستگاری تشکیل می‌شود، اجتماعی کامل است. وانگهی، از همان آغاز، در میان کسانی که خود را نمایندگان عیسیٰ مسیح می‌دانستند، اختلافات اساسی بروز کرده بود و همین امر موجب می‌شد که آزادی انتخاب وجود داشته باشد، یعنی هر فردی آزاد است که کلیسایی راکه می‌پسندد، انتخاب کند و به عضویت آن درآید.[1] اجبار و اکراه از ویژگی‌های ضمانت اجرایی قانون در قلمرو حیات اجتماعی است، در حالی‌که قانون‌های کلیسایی ــ که تنها ناظر بر ایمان درونی و رستگاری مؤمنان هستند ــ فاقد ضمانت اجرایی قانون‌هایی هستند که موضوع آن‌ها تأمین منافع دنیوی است. غایت قانون‌های کلیسا تهذیب اخلاق است و در برابر کسانی که از قانون‌های آن سرپیچی می‌کند، کلیسا جز به «لسان نصیحت» نمی‌تواند سخن بگوید، اما در صورتی که مؤمنی در ارتکاب به گناه پافشاری کند، پیوند او با کلیسا گسیخته خواهد شد و کلیسا می‌تواند او را از عضویت خود محروم کند،[2] ولی طرد از کلیسا (excommuncatio) به هیچ وجه نمی‌تواند شامل محرومیت از حقوق اجتماعی و اموال مادی باشد، هم‌چنان‌که هیچ فردی نمی‌تواند به آزادی و اموال مادی فرد دیگری به بهانهٔ این‌که به اصول مذهب او باور ندارد، تجاوز کند.[3] جان لاک اصل مدارای دینی را از قلمرو مناسبات خصوصی افراد اجتماع به مناسبات میان کلیساهای مختلف نیز تعمیم می‌دهد، زیرا کلیساها در حکم افراد خصوصی در جامعه هستند و اصل مدارا بر مناسبات میان آن‌ها جاری است. هیچ کلیسایی را ــ حتیٰ اگر رئیس کشور عضو آن باشد ــ بر دیگری حقی نیست و با پیوستن رئیس کشور به کلیسا نه

1. Locke, op. cit. p. 19. 2. Locke, op. cit. p. 23. 3. Locke, op. cit. p. 25.

«شمشیری» که به دست رئیس کشور است، بر کلیسا افزوده می‌شود و نه با خروج او از کلیسا اجتماع ارادی و آزاد کلیسا بخشی از قدرت خود ــ بویژه طرد افراد رافضی ــ را از دست می‌دهد. کلیسا اجتماعی است که خود را ایجاد کرده است، از قانون درونی خود تبعیت می‌کند و حق طرد هر فرد رافضی حقی خدشه‌ناپذیر به شمار می‌رود،

> اما افراد بیگانه با آن، به هر فرقه‌ای که تعلق داشته باشند، در حوزهٔ صلاحیت این کلیسا قرار نمی‌گیرند. از این‌رو، صلح و آرامش، و اصول نَصَفَت و دوستی، با توجه به روحیهٔ برابری، باید، پیوسته و بی‌هیچ امتیازی، میان کلیساهای مختلف و افراد خصوصی برقرار باشد.[۱]

نکتهٔ اساسی نظریهٔ مدارا با توجه به تمایز میان قلمروهای کلیسا و دولت، این است که صلاحیت کلیسا و قانون آن از محدودهٔ امور آخرت و رستگاری فراتر نمی‌رود، در حالی‌که ایمان امری یکسره درونی است و «داغ و درفش، برهان مناسبی برای اصلاح گمراهان و رستگاری آنان نیست».[۲] جای شگفتی است که کسانی که دردِ دین را بهانه‌ای برای آزار قرار می‌دهند، تنها زمانی که قدرت دولت پشتیبان آنان باشد، اِعمال «داغ و درفش» را پیشنهاد می‌کنند. این مجذوبان الهی «به محض این‌که به پشتیبانی دولت دلگرم باشند و قدرتی پیدا کنند، صلح و آرامش و رحمت عیسوی» را به فراموشی می‌سپارند، اما در غیر این صورت قائل به مدارا هستند و بت‌پرستی، خرافات و الحاد را به تقیّه می‌بینند و دم نمی‌زنند.

> اینان آزادانه و با علاقه برای اصلاح گمراهی‌هایی که موجب خشنودی دربار و کارگزاران کشور می‌شود، قیام نمی‌کنند و حال آن‌که اگر انسانیت و رحمت با برهان توأم شود، یگانه شیوهٔ درست تبلیغ حقیقت می‌تواند باشد.[۳]

جان لاک فقدان مدارای دینی را خاستگاه جنگ‌ها، محاکمه‌ها، مصادره‌ها و قتل

1. Locke, op. cit. p. 27. 2. Locke, op. cit. p. 29. 3. Locke, op. cit. p. 31.

و غارت‌های بی‌شمار می‌داند و بر آن است که ارتکاب به این جنایت‌ها صلح و آرامشی را که غایت اجتماع انسانی است، از میان بر می‌دارد. وظیفهٔ روحانیت تبلیغ رحمت و شفقت و تساهل در میان مؤمنان است و آنان باید با سود جستن از مقام معنوی خود مؤمنان را به پرهیز از کینه و تعصب نسبت به کسانی که رافضی شمرده می‌شوند، دعوت کنند.[1] رئیس کشور و مقامات کشوری را نیز نمی‌رسد که دلمشغول ایمان کسی باشند، زیرا هیچ فردی متولی ایمان دیگری نیست و هر فردی می‌تواند آزادانه مذهبی را برای خود برگزیند و برابر اصول آن عمل کند. غایت قانون حفظ و حراست از حقوق فردی و جلوگیری از تجاوز به حق دیگران است؛ نمی‌توان کسی را به جرم این‌که توجهی به نجات اخروی خود ندارد، تحت پیگرد قرار داد، هم‌چنان‌که کسی را که علاقه‌ای به زندگی توأم با سلامتی یا به ثروتمند شدن ندارد، نمی‌توان به زندگی سالم و به دست آوردن ثروت مجبور کرد. نه رئیس کشور و نه مقامات کشوری، مانند روحانیان که اختلاف‌های اساسی میان آنان وجود دارد، پل صراط مستقیم اما باریکی را که به بهشت ختم می‌شود، نمی‌شناسند. جان لاک می‌نویسد:

> من نمی‌توانم بی‌هیچ خطری از پیشوایی تبعیت کنم که به اندازهٔ خود من نسبت به صراط مستقیم در جهل است و بیشتر از خود من نیز نمی‌تواند به رستگاری من علاقه داشته باشد.[2]

تمایزی که جان لاک میان کلیسا و دولت وارد می‌کند، ناشی از این اصل اساسی در فهم دینی اوست که در دیانت، تصدیق به جوارح و ایمان قلبی شرط است و اگر ایمان قلبی وجود نداشته باشد، ایمانِ به اجبار و اکراه مایهٔ رستگاری نخواهد شد. مداخلهٔ دولت یا حکومت دینی در امر ایمان دینی موجب خواهد شد که تظاهر، جانشین ایمان قلبی شود و هر طریقی که شخص به عُنْف و خلاف حکم وجدان انتخاب کند، مایه نجات او نخواهد شد. دولت می‌تواند کسی را مجبور به ثروتمند شدن یا سالم زندگی کردن کند و این اجبار می‌تواند موجب سلامت و ثروت او شود، اما «دینی که من به آن اعتقاد ندارم و عبادتی که

1. Locke, op. cit. p. 33. 2. Locke, op. cit. p. 43.

مورد علاقهٔ من نیست، مایهٔ نجات نخواهد شد. آن‌که ایمان ندارد، به عبث، تظاهر به دیانت می‌کند؛ رستگاری نیازمند ایمان و خلوص نیّت درونی است».[۱] مداخلهٔ دولت در امر دیانت، افزون بر پی‌آمدهای نامطلوبی که دارد، به هر حال، کاری عبث و اتلاف وقتی بیش نیست، زیرا آنان که به دیانت حکومت باور دارند، نیازی به اجبار کارگزاران آن ندارند و کسانی که ایمان ندارند، تظاهر به ایمان آنان را نجات نخواهد داد. جان لاک با رها ساختن مؤمنان همهٔ دین‌ها از یوغ مذهب رسمی و حکومتی، دست آنان را برای شرکت در اجتماعات دینی که آزادانه تشکیل می‌شوند، باز می‌گذارد تا هر کس مطابق ایمان قلبی و تصوری که از رستگاری خود دارد، در آیین‌های دینی شرکت کند. دولت باید با کلیساها که میقات مؤمنان و مکان اجتماع آزاد آنان برای نیل به رستگاری است، به مدارا رفتار کند و از این حیث تمایزی میان دین رئیس کشور و دین‌های دیگر وجود ندارد، اما باید میان دو جزءِ دین، یعنی اصول دین (dogmata) و عبادات، فرق گذاشت. دولت مجاز نیست در قلمرو عبادات (cultus externus, sive ritus) با گذراندن قانون مداخله کند، زیرا عبادات از برای خداوند است و هر مؤمنی در راز و نیاز با خدای خود «آن‌چه دل تنگش بخواهد، می‌گوید». دولت تنها در اموری که در «منطقهٔ فراغ ایمان» قرار گرفته باشد،[۲] می‌تواند قانون بگذارد، اما مجاز نیست دربارهٔ هر امری که در «منطقهٔ فراغ ایمان» باشد، قانون بگذارد. «مصلحت عمومی (publicum commodum) ضابطه و میزان هر قانونی است».[۳] اگر اموری با غایتی که دولت برای تأمین آن به وجود آمده است، نسبتی نداشته باشد، بیرون قلمرو قانونگذاری قرار می‌گیرد و از این‌رو، نحوهٔ برگزاری عبادات را که ربطی به امور کشوری ندارد، قانون معین نمی‌کند. وانگهی، دولت نمی‌تواند مانع

1. Locke, op. cit. p. 47.

۲. پیش از این نیز به این اصطلاح که در کانون الهیات اصلاح دینی قرار داشت، اشاره کرده‌ایم. جان لاک اصطلاح لاتینی res indifferentes را به کار گرفته و منظور از آن همهٔ اموری است که نصوص شرعی دربارهٔ آن‌ها ساکت است. در بحث از الهیات ژان کالون گفته‌ایم که این اصطلاح و مضمون آن با آن‌چه محمدباقر صدر «منطقة فراغ التشریع» می‌خواند، سازگار است.

3. Locke, op. cit. p. 49.

ادای عبادات هیچ دینی باشد، مگر این‌که ممنوعیت قانونی داشته باشد، چنان‌که به عنوان مثال، درگذشته کودکی را قربانی می‌کردند. قتل نَفْس مطابق قانون شرع و عرف مذموم است و بنابراین عبادت نیز محسوب نمی‌شود، در حالی‌که قربانی کردن گوسفند که مانع اجتماعی ندارد، از نظر شرعی نیز خالی از اشکال است، مگر آن‌که در شرایطی گوسفند کمیاب شده باشد و در این صورت، دولت می‌تواند برای تأمین مصالح کشور برای مدتی قربانی کردن گوسفند را ممنوع اعلام کند. جان لاک دربارهٔ نسبت میان احکام دینی و دولت می‌گوید:

> آن‌چه در قلمرو کشور مشروع باشد، رئیس کشور نمی‌تواند همان عمل را در حوزهٔ دیانت ممنوع اعلام کند. قانون نمی‌تواند و نباید روحانیان فرقه‌های دینی را از عمل به آن‌چه برای عامهٔ مردم در زندگی روزمره مجاز شمرده شده است، در آیین‌های دینی ممانعت کند ... آن‌چه، خود به خود، برای دولت مضر است، قانون نیز آن را در زندگی جمعی، برای خیر عمومی (in commune bonum) ممنوع اعلام می‌کند؛ این امور در کلیسا و برای استفادهٔ دینی مجاز نخواهد بود و عمل به آن نیز نمی‌تواند مجازات در پی نداشته باشد، اما رئیس کشور باید بویژه توجه داشته باشد که به بهانهٔ رعایت مصالح عرفی (civilis utilitatis) آزادی عمل یکی از کلیساها را بیش از حد محدود نکند. بر عکس، آن‌چه در زندگی جمعی و بیرون مناسک الهی مجاز شمرده شده است، قانون کشوری نمی‌تواند آن را در مناسک الهی و اماکن متبرکه ممنوع اعلام کند.[1]

در نظریهٔ دینی جان لاک، مدارا اصل اساسی است، فرقی میان فرقه‌های دینی با مناسک متنوع آن‌ها وجود ندارد و قانونگذار باید با همهٔ آن‌ها تا جایی که مانع کشوری نداشته باشد و مخل نظم عمومی نباشد، به مدارا و با رعایت اصل برابری رفتار کند. جان لاک حتیٰ بر آن است که دولت باید با مستضعفان ــ گروه‌هایی که حقیقت ادیان آسمانی به آنان نرسیده است، مانند بومیان قارهٔ

1. Locke, op. cit. p. 57-9.

امریکا که هنوز در «جاهلیت» به سر می‌برند ــ به مدارا رفتار کند و آنان را به بهانهٔ این‌که به فرقهٔ ناجیه تعلق ندارند، مورد آزار و اذیت قرار ندهد، زیرا بت‌پرستان و مستضعفان در قلمرو کشور و در حوزهٔ قانون‌های مدنی، باید از همان حقوقی برخوردار باشند که دیگر گروه‌های اجتماعی. تعقیب و آزار و اذیت در حق اینان درکشورهای مسیحی به اندازهٔ آزار فرقه‌هایی از مسیحیان که در کشورهای اروپایی با مذهبی رسمی موافقت ندارند، فاقد توجیه شرعی است.[1] آن‌چه تا این‌جا گفته شد، مجملی از تفصیل نظر جان لاک دربارهٔ عبادات بود: نظر لاک دربارهٔ اعتقادات نیز بخشی از نظریهٔ مداراست و او با وارد کردن تمایزی میان بخش نظری و عملی اعتقادات دیدگاه خود دربارهٔ مدارا را به قرار زیر آورده است. قاعدهٔ کلی در اعتقادات نیز ــ که جان لاک opinionis speculativas یا مبانی نظری دیانت می‌نامد ــ مانند مورد معاملات، و بیشتر از آن، مداراست، زیرا نسبتی میان حقوق اجتماعی مردم و نظرات دینی آنان وجود ندارد. اعتقادات دینی خدشه‌ای در حقوق اجتماعی وارد نمی‌کند و نمی‌توان صاحبان آن اعتقادات را مطابق قانون عرف تعقیب کرد و مورد آزار قرار داد. غایت قانون، تأمین امنیت اجتماعی، حفظ جان مردم و حراست اموال است و مضمون آن به هیچ وجه ناظر بر درستی اعتقادات نیست. صاحبان زور بدترین هواداران حقیقت‌اند و هیچ امری بهتر از خود حقیقت نمی‌تواند از آن دفاع کند.

> قدرت صاحبان زور که بر حسب معمول نه حقیقت را می‌توان به یاری آن شناخت و نه حقیقت پیوسته اینان را خوش می‌آید، برای آن کارساز نمی‌تواند باشد: حقیقت، برای رسوخ در روح مردم، نیازی به اِعمال قهر ندارد و آن را نمی‌توان از قانون‌های کشور آموخت. خطاها با تکیه بر پشتوانه‌های بیگانه و عاریت گرفته شده، حکومت می‌کنند. اگر حقیقت به یاری نورِ خود عقل‌ها را تسخیر نکند، نیروی بیرونی کارساز نخواهد بود.[2]

جان لاک بخش دیگر اعتقادات را که جزئی از دیانت و اصول تقوا به شمار

---

1. Locke, op. cit. p. 61. 2. Locke, op. cit. p. 69-71.

نمی‌آید، اعتقادات عملی (opiniones practicas) می‌نامد و منظور از آن، اخلاقیات درست یا morum rectitudo است که بیشتر از آنکه نسبتی با دیانت و تقوا داشته باشد، ناظر بر زندگی اجتماعی و از این حیث بنیاد رستگاری روح و نجات کشور است. اعتقادات عملی در نزد جان لاک اعمالی است که هر فردی برای رستگاری خود انجام می‌دهد و از این حیث، چنان‌که مرتکب خطایی شود، کسی را نمی‌رسد که برای اصلاح اعمال او از روی قشریت و تعصب دست به خشونت بزند، زیرا اعتقادات ناصوابِ برخی موجب گمراهی دیگران نمی‌شود. البته، منظور لاک این نیست که امر به معروف و نهی از منکر که حکمی مسیحی نیز هست، جایز نیست، بلکه «هر کس مجاز است از هر دلیل و تشویقی برای اصلاح دیگری استفاده کند، اما باید از هرگونه خشونت و اجباری کناره‌گیری کند و حکومت نیز نباید در این امور مداخله کند».[1] نظر آمِر به معروف و ناهی از منکر نیز، هر کس و مقامی که باشد، تنها جنبهٔ ارشادی دارد و طرف او در صورت تمایل می‌تواند از او تبعیت کند. «هر کسی داور نهایی رستگاری خود است.»[2] نخستین استثنایی را که جان لاک بر نظریهٔ مدارای خود وارد می‌کند، به همین مورد اعتقادات عملی مربوط می‌شود. در مناسبات میان دیانت و دولت، اصل بر مدارا و عدم مداخلهٔ دولت در امر دیانت است، مگر آنکه اصلی دینی با اساس نظام جامعه و عفت عمومی مغایرت داشته باشد. دومین استثنای بر قاعدهٔ مدارا به موردی مربوط می‌شود که گروهی از دین‌داران به صورت «هیأت» یا «حزبی» تشکّل پیدا کنند و خواهان امتیازاتی برای فرقهٔ خود و به ضرر جامعه باشند. لاک هدف نهایی چنین گروه‌هایی را قدرت‌طلبی می‌داند، اگرچه چنین گروه‌هایی، در موارد بسیاری، سخن خود را آشکارا بیان نمی‌کنند. هدف آنان در مخالفت با دولت قانونی به بهانه‌های دینی و خلع رئیس کشور، جز این نیست که می‌خواهند «امتیاز خلع رئیس کشور را برای گروه دینی خود به دست آورند».[3] هواداران این «هیأت‌ها» و «حزب‌ها» مشمول مدارا نمی‌شوند و رئیس کشور نباید نسبت به ادعاهای آنان بی‌اعتنا بماند، زیرا

1. Locke, op. cit. p. 71. 2. Locke, op. cit. p. 73. 3. Locke, op. cit. p. 79.

> مگر نه این است که آنان می‌گویند که در هر موقع مناسب حقوق دولت، اموال و آزادی‌های مردم را مورد تهدید قرار خواهند داد؟ آنان از این حیث از رئیس کشور آزادی و حمایت طلب می‌کنند که بتوانند به اندازهٔ کافی ثروت و نیرو جمع کنند تا به خود جرأت دهند او را از میان بردارند.[۱]

سومین استثنایی که جان لاک در نظریهٔ مدارای خود وارد می‌کند، به مورد اقلیت‌هایی مربوط می‌شود که خود را تابع ریاست فرمانروای دیگری می‌دانند. به نظر جان لاک، به عنوان مثال، ترکان عثمانی خود را از نظر دینی و سیاسی تابع خلیفهٔ مسلمانان می‌دانند و رئیس کشور نمی‌تواند در درون مرزهای خود چنین گروهی را تحمل کند که تابع او نیستند. برای حل این مشکل، صِرف تمایز میان دولت و کلیسا کارساز نیست، زیرا در این صورت، اقلیت و اکثریت جامعه هر یک در امور دینی و دنیوی خود از فرمانروایی شهریاری جداگانه تبعیت خواهند کرد. اگر مسلمانی که در کشوری مسیحی زندگی می‌کند، تابع مفتی قسطنطنیه باشد که خود تابع سلطان عثمانی است، نمی‌تواند خود را در امور دینی تابع سلطان عثمانی و در امور عرفی رعیت کشوری بداند که در آن زندگی می‌کند. چهارمین استثنای نظریهٔ لاک به مورد ملحدانی مربوط می‌شود که به وجود قدرت خداوند اعتقادی ندارند. قول و قرار و سوگند ملحدان اعتباری ندارد، در حالی‌که سامان اجتماعی جز بر شالودهٔ این امور استوار نمی‌ماند و اگر اعتقاد به خدا نباشد، نظام اجتماعی فرومی‌پاشد.

> وانگهی، آن‌که بخواهد با تبلیغ الحاد هر دیانتی را از میان بردارد، نمی‌تواند به نام دیانت از امتیاز مدارای دینی برخوردار شود.[۲]

پیوند دین و دولت، در اندیشهٔ سیاسی جان لاک، پیوندی پیچیده است. غایت دیانت رستگاری روح آدمی است و این امر اهمیتی بیش از آن دارد که به رئیس کشور و کارگزاران حکومتی واگذار شود. مبانی اخلاق دینی مبنای مناسبات اجتماعی است و چنان‌که اصول اخلاق دینی بر جامعه‌ای حاکم نباشد،

---

1. Locke, op. cit. p. 81. 2. Locke, op. cit. p. 83.

پیمان‌های آن نخواهد پایید و مناسبات معقولی میان افراد آن اجتماع برقرار نخواهد شد، اما در عین حال، اخلاق دینی را نباید قیاس از اقتدار سیاسی گرفت. دیانت امری خطیر و بی‌توجهی به منطق مبانی آن بس پرمخاطره است و نباید آن را در پرتگاه سیاست به خطر انداخت. تدبیر امور هر کشوری، لاجرم، از منطق مناسبات قدرت پیروی می‌کند، اما این منطق به هیچ وجه در قلمرو اخلاق دینی کارساز نیست. آن بر ظواهر مناسبات مردم یک کشور فرمان می‌راند و این بر بواطن هر فردی از افراد جامعهٔ انسانی. لاک، با وارد کردن تمایزی میان دین و دولت، بیشتر از آنکه منافع دولت را در نظر داشته باشد، جانب حقوق دیانت را رعایت کرده است، زیرا اجبار و اکراه ذاتی حکومت و شوکران دیانت است. دیانت رسمی در کشور، بیشتر از آنکه مایهٔ قدرت دولت باشد، موجب ضعف دیانت خواهد بود و از این سستی بنیان دیانت، سیاست سستی خواهد گرفت. در بخش دوم از این نخستین جلد به تفصیل خواهیم گفت که دولت در اندیشهٔ سیاسی لاک، دولت حداقلی است و از این حیث ناظر بر حفظ ظواهر مناسبات اجتماعی و تنظیم قواعد حاکم بر حیات اجتماعی است.

> اعتماد، قدرت و مرجعیتی که به رئیس کشور تعلق دارد، تنها از این حیث به او تفویض شده است که برای خیر، صیانت و آرامش کسانی به کار گیرد که عضو جامعه‌ای هستند که او در رأس آن قرار داده شده است. پس، تنها معیار و ضابطه‌ای که رئیس کشور باید برای ایجاد قوانین خود و طرح و ترتیب حکومت خود مطابق آن عمل کند، جز این نیست و نباید باشد، زیرا اگر مردم می‌توانستند بدون ایجاد کشوری و بی‌آنکه تابع قانونی باشند، با هم در صلح و امنیت زندگی کنند، نیازی به مقامات دولتی و سیاسی نمی‌داشتند. سبب ایجاد این مقامات در این دنیا جلوگیری از اِعمال خشونت و کلاه‌برداری برخی از بعضی دیگر است، به گونه‌ای که غایتی که حکومت برای آن ایجاد شده است، باید تنها قاعدهٔ این اَعمال باشد.[1]

1. Locke, op. cit. p. 105-6.

نظریهٔ مدارای دینی، به‌گونه‌ای که از سخن جان لاک در این صفحات آوردیم، وجه سلبی بسط اصلاح دینی و اندیشهٔ دینی جدید بود، اما با استوار شدن شالودهٔ اندیشهٔ فلسفی جدید، مفاهیم جدیدی تدوین شد که بر وجه اثباتی اصلاح دینی تأکید می‌کرد. وانگهی، نظریهٔ مدارا ناظر بر نوعی مصالحه با سنت بود، اما با انقلابی که در واپسین دهه‌های سدهٔ هیجدهم، با ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، در فلسفهٔ اروپایی پدیدار شد، دوره‌ای نو در مناقشه بر سنت آغاز شد. این انقلاب که از آن به «انقلاب کُپرنیکی» تعبیر کرده‌اند، در آغاز، انقلابی در قلمرو معرفت‌شناسی بود، اما به تدریج، کانت اصول آن را به شاخه‌های دیگر اندیشه و موضوع آن‌ها بسط داد که اخلاق، سیاست و دیانت از آن جمله بود. تفصیل انقلاب کانت در فلسفه و بویژه فلسفهٔ سیاسی را در بخش نخست جلد دوم خواهیم آورد، اما این‌جا به پرسش او از سرشت روشنگری.اشاره‌ای گذرا می‌کنیم که در جزوه‌ای با عنوان «روشنگری چیست؟» آمده است. این جزوه، اگرچه به ظاهر از دیگر نوشته‌های کانت اهمیت کمتری دارد، اما به‌رغم کوتاه بودن آن و این‌که به صورت مقاله‌ای در یکی مجله‌های علمی زمان نویسندهٔ آن چاپ شد، اما چنان‌که میشل فوکو به درستی توضیح داده است، با این متن کوتاه کانت پرسشی در تاریخ اندیشه وارد شد که اگرچه «تاریخ فلسفه توان پاسخ گفتن به آن را نداشته است، اما هرگز نتوانست خود را از وسوسهٔ طرح آن رها کند» و از هگل تا هورکهایمر و هابرمس، از نیچه تا ماکس وبر، هیچ فلسفه‌ای وجود ندارد که به نوعی با این پرسش روبرو نشده باشد.[1] در سدهٔ هیجدهم، در قلمرو اندیشه، دگرگونی‌هایی در اروپا صورت گرفت و با استوار شدن پایه‌های فلسفی تجدّد، دفتر دورانی از تاریخ جهانی بسته شد. گوته، در گزارشی از گفتگوی خود با ناپلئون پس از سقوط آلمان به دنبال حملهٔ سپاهیان فرانسه از سردار فرانسوی نقل می‌کند که ناپلئون در مقایسهٔ میان سرشت دوران جدید و جهان باستان می‌گفت برای انسان دوران جدید، «تقدیر سیاست است».[2] هگل، در درس‌هایی

1. Michel Foucauld, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dits et écrits*, IV, p. 262.
2. Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, S. 439.

دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ، با نقل همین فقره از گفتگوی گوته با ناپلئون، و بیان این‌که در دوران جدید «سیاست جانشین تقدیر» در تراژدی جهان باستان شده است، بر این نکته به عنوان یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های اندیشهٔ تجدد تأکید کرد و کوشید ــ در ادامهٔ مکتب ایده‌الیسم آلمانی، بویژه با بسط دیدگاه‌های کانت در اخلاق و سیاست، در این‌که انسان دوران جدید با جانشین کردن تقدیر با کنش سیاسی، آزادی خود را بازیافته و تقدیر را مهار کرده است ــ مشروعیت تجدد را در نظام فلسفی خود توجیه کند.[1] در جلد دوم این پژوهش تفصیل دیدگاه‌های نظام‌های فلسفی جدید خواهد آمد، در واپسین صفحات این فصل در ادامهٔ آن‌چه دربارهٔ دگرگونی‌های قلمرو اندیشه گفته شد، به فقراتی از رسالهٔ کانت اشاره می‌کنیم که فراخوانی به «جرأت دانستن» و بیانیه‌ای برای رهایی انسان از بند تقلید است. کانت در این رسالهٔ کوتاه، به عنوان فیلسوف در بحثی که دربارهٔ معنای روشنگری در محافل فلسفی آلمانی درگرفته بود، شرکت کرد و از این‌رو، برخی از مفسران معاصر این رساله را یکی از مهم‌ترین نوشته‌های تجددخواهی فلسفی دانسته‌اند.

از دیدگاه بحثی که ما در این‌جا دنبال می‌کنیم، اهمیت کانت در این است که به عنوان اندیشمندی که بر میراث دوگانهٔ مکتب فلسفی دکارتی و اصلاح دینی آلمانی تکیه داشت، شالوده‌ای فلسفی برای مناقشه بر سنت فراهم آورد و با تأسیس ایده‌الیسم آلمانی که فلسفهٔ آزادی بود، توانست جدال با سنت و مرجعیت پاپ و کلیسا را از محدودهٔ بحثی در قلمرو دینی به گسترهٔ اندیشهٔ فلسفی انتقال دهد. وانگهی، کانت، مانند دیگر نمایندگان ایده‌الیسم آلمانی، اصول فلسفهٔ خود را به اندیشهٔ دینی بسط داد و دیانتی را «در محدودهٔ صِرف عقل» تعریف کرد که عینِ عقل بود. بدین سان، فلسفهٔ کانت تنها انقلابی در معرفت‌شناسی نبود، بلکه او توانست از مقدمات بحث فلسفی خود نتایجی پراهمیت در اخلاق و سیاست بگیرد. کانت در نوشته‌های بنیادین فلسفهٔ خود در معرفت‌شناسی و نیز در رساله‌هایی که به اخلاق و سیاست اختصاص داده، به

1. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. III, «Die griechische und die römische Welt», S. 661.

بحث در مفهوم آزادی پرداخته است، اما او، در رسالهٔ دربارهٔ روشنگری، بررسی مفهوم آزادی را از دیدگاه «اخلاق اندیشهٔ مستقل» که ناظر بر دو وجه «آزادی اندیشه» و «آزادی اندیشیدن» است، مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر او، آرمان تاریخی جنبش روشنگری رهایی نیروی اندیشهٔ انسان از بند رقیت و تقلید بود و از این‌رو، کانت در پاسخ به این پرسش که «روشنگری چیست؟» با تأکید بر ضرورت رفع حَجْر و قیمومت از انسان، می‌نویسد:

> روشن‌نگری خروج آدمی است از نابالغیِ (Unmündigkeit) به تقصیرِ خویشتن خود؛ و نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیرِ خویشتن است، این نابالغی، وقتی که علّت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کارگرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. دلیر باش در به کارگرفتن فهم خویش! این است شعار روشن‌نگری.[1]

کانت، در این نخستین عبارت از رسالهٔ روشنگری چیست؟ برخی از اساسی‌ترین اصطلاحات حقوقی و سیاسی رایج سده‌های میانه را در تضاد آن‌ها با مفاهیم ایده‌الیسم فلسفی خود به کار گرفته است تا پرتوی بر پی‌آمدهای انقلاب کپرنیکی در قلمرو اخلاق و سیاست افکنده باشد. اصطلاح «نابالغی» یا Unmündigkeit که در رسالهٔ کانت آمده ــ و «رفع قیمومت» یا Entmündigung که از مهم‌ترین آرمان‌های جنبش روشنگری به شمار می‌آمد ــ چنان‌که والتر اولمن توضیح داده است، از اصطلاحات سیاسی و حقوقی سده‌های میانه بود. در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه ولایت شاه بر رعیت از باب ولایت بر صغیر و محجور به شمار می‌آمد و رعیت فاقد توان و امکانات لازم برای افزودن به دانش خود بود، اما

1. I. Kant, «Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?», *Werke*, VIII, S. 35.
به نقل از کانت و ...، روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمهٔ سیروس آرین‌پور، تهران، آگه ۱۳۷۶، ص. ۱۷. همهٔ فقرات نقل شده از رسالهٔ کانت را با اندک تصرفی از این ترجمهٔ فارسی آورده‌ایم. لازم به یادآوری است که مترجم فارسی به جای اصطلاح رایج «روشنگری» واژهٔ «روشن‌نگری» را ترجیح داده است. مترجمان دیگری نیز موشکافی‌های ادبی دیگری در این باره کرده‌اند که مانند بیشتر موشکافی‌های ادبی مترجمان فارسی برای فهم مطلب فاقد اهمیت است.

شاه وظیفه داشت از محجورانی که قیمومت آنان بر او سپرده شده بود، پاسداری و سرپرستی کند. مصداق این سرپرستی جزئی از مفهوم گستردهٔ ولایت بود و همین تلقی از مناسبات قدرت و فرمانروایی در همهٔ سیاستنامه‌های آن زمان بازتاب پیدا کرده است.[1] هم‌چنان‌که سبب «نابالغی»، جز در مواردی که شخص محجور باشد، فقدان اراده و دلیری در شخص است، رفع قیمومت از خود نیز امری ارادی و فرآوردهٔ آزادی انسانی است که برای استفاده از آزادی و با بهره‌گرفتن از عقل خود، سر از چنبر اطاعت کور کورانه بیرون می‌کند. مفهوم آزادی، به گونه‌ای که در رسالهٔ روشنگری چیست؟ آمده، با مفهوم استقلال یا Autonomie پیوند دارد که آزادی اندیشه و آزادی اندیشیدن در کانون آن قرار دارد. بدین سان، هر فرد انسانی با ترک گهوارهٔ عادت تقلید از عقیده و تبعیت از اندیشهٔ دیگری و با بهره‌گرفتن از استقلال عقل خود، جرأت دانستن پیدا می‌کند و بند «نابالغی به تقصیر خویشتنِ خود» را از پای خود بر می‌کند.

کانت، مانند لابوئسی، بندگی ارادی را ذاتی انسان نمی‌داند، بلکه در نظر او نیز بندگی و نابالغی امری ارادی در فرد و فرآوردهٔ نظام‌های تاریک‌اندیش و خودکامه‌ای است که بسیاری از مردم به آن خو می‌کنند تا خود را در رنج آزادی اندیشه و آزادی اندیشیدن گرفتار نکنند. خاستگاه تبعیت از اندیشهٔ دیگران و گردن گذاشتن ارادی به آن تن‌آسانی و ترسویی است، در حالی‌که سرشت انسان، کارگیری فهم، اندیشه‌ورزی، شجاعت دانستن و مسئولیت است. اگرچه در قلمرو خصوصی هنوز عامهٔ مردم ــ «که نابالغی به طبیعت ثانوی»[2] آنان تبدیل شده است ــ نمی‌توانند به همهٔ الزامات «جرأت دانستن» تن در دهند، اما در حوزهٔ عمومی، با آغاز دوران جدید و جنبش روشنگری، روحیهٔ آزادی و استقلال، بیش از پیش، بر «جماعت» اهل اندیشه چیره می‌شود و دیری نخواهد پایید که اندیشه و آرمان‌های روشنگری از راه نوشته‌های آنان در میان عامه انتشار پیدا خواهد کرد. انتشار اندیشهٔ روشنگری گام نخست در راه برقراری جامعه‌ای از

---

1. Walter Ullmann, *The individual and society*, p. 20; cf. Walter Ullmann, *Principles of government in the middle ages*, 126 sq. 2. Kant, op. cit. S. 36.

شهروندان آزاد است، اما آن‌گاه که شالودهٔ جامعه‌ای آزاد استوار شد، باید، به نوبهٔ خود، حامی آزادی اندیشه و اندیشیدن باشد. هر جامعهٔ سیاسی که بر پایهٔ قراردادی بنا شده باشد که مفاد آن قرارداد مانعی در راه این دو آزادی بنیادین ایجاد کند، آن قرارداد «از درجهٔ اعتبار ساقط و کَأَن لَمْ یَکُن» خواهد بود و به نظر کانت، در صورتی که فرمانروایی حق آزادی مردم را رعایت نکند، شهروندان حق خواهند داشت سر از چنبر اطاعت او بیرون کنند.

> پیمانی که بشر را برای همیشه از دستیابی بر روشن‌نگری بیشتر باز دارد، همانا باطل است و پوچ، حتیٰ اگر بالاترین قدرت‌ها و شوراهای قانونگذاری و شکوهمندترین توافقنامه‌های صلح، مُهر تصویب بر آن زده باشند. هیچ دورانی نمی‌تواند با خود به این قصد هم‌داستان و هم‌سوگند شود که دوران بعد را در قیدی بگذارد که هرگز نتواند شناخت‌هایش را گسترش بخشد و از خطاها بپیراید و به طور کلی در شاهراه روشن‌نگری پیش رود.[1]

جنبش روشنگری، چنان‌که در نخستین عبارت رسالهٔ کانت آمده، «خارج شدن» فرد از وضع حَجر ارادی است و کانت شرایط دوگانهٔ اخلاقی- سیاسی و روحی-نهادی را برای رفع حجر و نیل انسان به بلوغ مطرح می‌کند.[2] بحث اصلی کانت به تمیز میان اطاعت و خردورزی مربوط می‌شود، زیرا انسان تا به بلوغ نرسیده و ارادهٔ آزاد پیدا نکرده باشد، باید از فرمان دیگری اطاعت کند و پیرو دستورهای او باشد، اما آن‌گاه که به بلوغ رسید، باید خرد را در حوزهٔ عمومی به کار گیرد و خود را از قید هر اقتداری آزاد کند. بدیهی است که آزادی، نفی اطاعت از هر فرمانی نیست، بلکه آزادی نوع بشر زمانی تحقق پیدا خواهد کرد که اطاعت توأم با خردورزی باشد. میشل فوکو، بر پایهٔ متن آلمانی رسالهٔ کانت توضیح داده است که اصطلاح räsonieren که ما به خردورزی ترجمه می‌کنیم، در نقادی‌های

---

1. Kant, op. cit. S. 39.

۲. میشل فوکو، با تأکید بر این‌که «روشنگری عصر نقادی است»، می‌نویسد: «روشنگری جنبشی است که در آن، بشریت، بی‌آنکه تابع مرجعیتی باشد، خرد خود را به کار خواهد گرفت». Michel Foucauld, op. cit. p. 267

سه‌گانهٔ کانت نیز به کار گرفته شده و به معنای «صِرفِ کاربرد عقل نیست، بلکه ناظر بر کاربردی از عقل است که در آن خرد غایتی جز خود ندارد. räsonieren خردورزی برای خردورزی است.»[1] کانت، برای توضیح این اطاعت توأم با خردورزی، تمایزی میان دو شیوهٔ خصوصی و عمومی کاربرد خرد وارد می‌کند: کاربرد خصوصی خرد، آن‌جا که فرد انسانی به عنوان عضوی از اجتماع عمل می‌کند، پیوسته، می‌تواند «تنگ و محدود» باشد بی‌آن‌که مانعی بر سر راه پیشرفت روشنگری ایجاد کند، زیرا نظام اجتماعی نیازمند سامانی ناظر بر هدف‌های عمومی است، هر عضوی باید با کاربرد خصوصی از خرد، قواعدی را که برای نیل به غایت‌های خاص ضرورت دارد، اجراء کند و هر فردی را نمی‌رسد که با خردورزی‌های خود اخلالی در غایت هدف‌هایی که در قلمرو حوزهٔ عمومی قرار دارد، ایجاد کند. کاربرد عمومی خرد، خردورزی یا räsonieren به معنای دقیق کلمه است که در آن فرد انسانی، به عنوان موجودی خردورز و عضوی از بشریت، خرد خود را به کار می‌گیرد و این خردورزی است که باید «آزاد و عمومی» باشد. هر فردی، به اعتبار این‌که عضوی از اجتماع و فردی از بشریت خردورز است، خرد خود را در دو حوزهٔ عمومی و خصوصی به کار می‌گیرد. در حوزهٔ خصوصی، هیچ فردی، به عنوان شهروند، نمی‌تواند از پرداختن مالیات‌هایی که برابر قانون معین شده است، سر باز زند، اما، در حوزهٔ عمومی، همان فرد، به عنوان حقوقدان یا عالم سیاست، می‌تواند دربارهٔ فلسفهٔ مالیات به بحث بپردازد و نظر خود را دربارهٔ آن بیان کند. کانت همین حکم را به قلمرو دیانت نیز تعمیم می‌دهد و می‌نویسد:

> یک روحانی می‌باید با طلبه‌ها و گروه مؤمنان خود طبق اصول مذهب کلیسایی که خدمتگزار آن است، سخن براند، زیرا شرط پذیرش وی به خدمت جز این نبوده است، اما در مقام اهل علم آزادی کامل دارد و حتیٰ بر اوست که همهٔ اندیشه‌های نیکخواهانه و سنجیده‌اش را در باب کم و کاستی‌های آن اصول بازگوید و اگر

1. Foucault, op. cit. p. 265.

> پیشنهادی برای سامان‌گیری آن مذهب و کلیسا دارد، با مخاطبان‌اش در میان نهد و در چنین کاری هیچ جایی برای احساس عذاب وجدان نیست. آن‌چه او بنا بر حرفه و در مقام کارگزار کلیسا می‌آموزاند، گزینش آزاد و دلخواهانهٔ وی نیست، بلکه وی را به خدمت گرفته‌اند تا آن چیزها را به نام و فرمان آن‌که وی را به خدمت گرفته، به مردم آموزش دهد.[1]

روشنگری، آزادی خردورزی در حوزهٔ عمومی و هدف‌های ناظر بر مصالح همگانی است و این «آزادی حدّی» ندارد. بنابراین، هر توافق یا قراردادی که میان جمعی برای محدود کردن آن بسته شود، از درجهٔ اعتبار ساقط و کَأَن لَمْ یَکُن خواهد بود. محدود کردن آزادی خردورزی در حوزهٔ عمومی، بازداشتن بشریت از پیشرفت در راه روشنگری است و چنان‌که کانت می‌گوید، «چنین کاری جنایتی علیه بشریت است»، زیرا آزادی را از انسان سلب می‌کند و او را به رعایت قانون و قراردادی مجبور می‌کند که منشأ آن ارادهٔ آزاد فرد نیست. پیش از این اشاره کردیم که مفهوم Autonomie انسان در کانون اندیشهٔ فلسفی کانت قرار دارد؛ این نکته را به اجمال می‌گویم که او، در تدوین این اصطلاح، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی، نظری به دیدگاه‌های ژان ژاک روسو داشت که انسان را تابع قانون‌هایی می‌دانست که خود وضع کرده است. دریافت کانت وجهه‌ای فلسفی نیز دارد و او با تأکید بر آزادی سرشت انسان، گسترهٔ آزادی ارادهٔ فرد و استقلال او را چندان بسط می‌دهد که مطابقت قانون‌ها با آزادی ارادهٔ او را تنها ضابطهٔ قانون عادلانه می‌داند. کانت این نظر را به مورد اندیشهٔ دینی نیز تعمیم می‌دهد و در حوزهٔ عمومی کسی را تابع مرجعیت گذشتگان و اصول ثابتی که آنان معین کرده‌اند ــ حتیٰ به اجماع ــ نمی‌داند. برابر نظر کانت اگرچه دست روحانیان، در حوزهٔ خصوصی، به عنوان مأمور کلیسا، بسته است و آنان نمی‌توانند در بیان اصول دین برابر نظر کلیسایی که در خدمت آن هستند، خرد خود را به کار گیرند، اما در مقام اهل علم، آنان «با جهان سخن» می‌گویند و «به عنوان روحانی، که خرد

1. Kant, op. cit. S. 38.

خویش را در امری عمومی» به کار می‌گیرند، از «آزادی نامحدودِ خردورزی» برخوردارند، ولی به هر حال، این نکته روشن است که این آزادی نامحدود و اجماعی که در تفسیر اصول دینی می‌تواند از آن ناشی شود، به آیندگان شامل نمی‌شود. چنین قراردادهایی راه را بر پیشرفت روشنگری می‌بندد و از آن‌جا که در دوران جدید پیشرفت روشنگری تنها ضابطهٔ هر قانون و قاعده‌ای است، این قرارداد و قاعده از درجهٔ اعتبار ساقط خواهد بود.

> اما هم‌عهد شدن بر سر قانون اساسیِ مذهبیِ پایداری که کسی هرگز نتواند در آن تردید روا دارد، حتیٰ اگر چنین توافقی فقط به دوران زندگی یک انسان محدود باشد، یکسره ممنوع است، زیرا انسانیت را در دوزه‌ای از پیشرفت به سوی خیر و صلاح باز می‌دارد و به آیندگان ضرر می‌رساند. البته، آدمی می‌تواند روشن‌نگری‌اش را در باب آن‌چه می‌باید از آن آگاهی داشته باشد، به تأخیر اندازد، اما صرف نظر کردن از روشن‌نگری برای خود و بویژه برای نسل‌های آتی تجاوز به حقوق مقدس بشری است و لگدکوب کردن آن.[1]

روشنگری برای خروج آدمی از نابالغی، جنبشی فراگیر است و همهٔ قلمروهای عمومی را شامل می‌شود که خردورزی در آن به کار گرفته شود، اما بحث اساسی کانت، در رسالهٔ روشنگری چیست؟ چنان‌که خود او آشکارا گفته است، از آن‌جا که فرمانروایان بیشتر در حوزهٔ دیانت دخالت می‌کنند و از سوی دیگر، نابالغی در حوزهٔ دیانت مایهٔ وهن بیشتری برای انسان است، به قلمرو دیانت مربوط می‌شود. بدیهی است که کانت با تجربهٔ اصلاح دینی در آلمان و جایگاه آن در دگرگونی‌های اندیشه آشنایی کافی داشت و جالب توجه است که دهه‌ای پیش از انقلاب فرانسه که توفان آن بخش بزرگی از کشورهای اروپایی و نهادهای کهن آن‌ها را در نوردید، به این نکته پی برده بود که هیچ بهبودی در امور بدون اصلاحی راستین در شیوهٔ اندیشیدن که تنها جنبش روشنگری می‌تواند به دنبال آورد، امکان‌پذیر نخواهد شد، زیرا تنها اصلاح در شیوهٔ اندیشیدن و

1. Kant, op. cit. S. 39.

خردورزی آزاد و نامحدود، در حوزهٔ عمومی، می‌تواند خودکامگی و نهادهای آن را از بنیاد از میان بردارد و اصلاح شیوهٔ اندیشیدن تنها دگرگونی است که به جانشین شدن خودکامه‌ای به خودکامهٔ دیگر نمی‌انجامد. در زمان انتشار رسالهٔ روشنگری چیست؟، کانت هنوز تجربه‌ای را که از آن پس با انقلاب فرانسه و نخستین دههٔ پرآشوب و وحشت آن به دست آورد، نداشت، اما او به فراست، و البته، به عنوان فیلسوف و هوادار اصلاح دینی آلمان، دریافته بود که هیچ انقلابی سیاسی نمی‌تواند جانشین اصلاح شود.

> با یک انقلاب، شاید، براندازی خودکامگی و زورگویی آزمندانه و یا قدرت‌پرستانه به دست آید، اما اصلاح واقعیِ شیوهٔ تفکر از آن برنمی‌آید و خام‌داوری‌های تازه در کنار خام‌داوری‌های کهن‌افزار راهبری تودهٔ عظیم اندیشه‌باختگان می‌شود. برای [دستیابی] به این روشن‌نگری به هیچ چیز نیاز نیست، مگر آزادی؛ تازه آن هم به کم‌زیان‌ترین نوع آن، یعنی آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال.[1]

اما در آستانهٔ انقلاب فرانسه و در ادامهٔ بحث روشنگری که در آلمان آغاز شده بود، یکی از کشیشان پروتستان آلمانی، آندرِاس ریْم، با اشاره‌ای به برخی از تبهکاری‌های پاپ، برخی پی‌آمدهای انشعاب‌های مذهبی در اروپا، در ضرورت روشنگری و رفع ولایت و قیمومت از مردم، در آغاز سال ۱۷۸۸، نوشت:

> آیا روشن‌نگری نیازی واجب بود در اروپا؟ جایی‌که جهلِ همگانی خاکش را سراسر گرفته بود، در جایی‌که ملت‌هایش یکسره بربرخو و پادشاهانش همه جلادصفت بودند، در جایی‌که پدرانِ وطن فرزندانشان را در برابر دستگاه قدرت پاپ‌ها و درستْ‌کیشیِ دربار رُم و در پیشگاه ابلیس خرافه و خام‌داوری زندهْ‌زنده کباب می‌کردند، در جایی‌که جنگ‌های صلیبی علیه استان‌ها و سلطان‌نشین‌های دیگراندیشْ به راه انداخته می‌شد، در جایی‌که تاجدارانش مجبور

1. Kant, op. cit. S. 36-7.

می‌شدند به نشانهٔ توبه کسانی را به جای خویش روانه کنند تا در شهر رُم به نام پادشاهان شلاق بخورند، در اروپایی که فرمانروای امپراتور مجبور بود در برف زمستانی بر درگاه هیلْدهبُراند، [پاپ گرگوریوس هفتم]، حاضر شود و عفو و بخشودگی گدایی کند، آیا به راستی روشن‌نگری نیازی مبرم نبود؟[۱]

تردیدی نیست که روشنگری نیازی مبرم بود، اما یک دهه برنیامده بود که توفان انقلاب از فرانسه بلند شد و چون گردبادی ویرانگر، نخست، فرانسه و آن‌گاه، با سپاهیان نیرومند ناپلئون، همهٔ اروپا را درنوردید و همهٔ نهادهای کهن را در کام خود فروبرد. اگرچه روشنگری با نقادی بنیادین نهادهای کهن آغاز شد، اما «سلاحِ نقد» ــ چنان‌که مارکس به مناسبت دیگری می‌گفت ــ نتوانست به «نقدِ سلاح»هایی بپردازد که نهادهای کهن به کار می‌گرفتند: جایی که «اصلاح» بنیادین نهادها امکان‌پذیر نشده بود، انقلاب بنیان همهٔ آن‌ها را یکسره نابود کرد و نشان داد که اگر ــ به گفتهٔ هگل ــ اصلاح بر انقلاب پیشی نگرفته باشد، از انقلاب جز «ترور و وحشت» زاده نخواهد شد.[۲]

---

۱. آنده‌اس ریم، «روشن‌نگری نیاز فهم انسانی است؟»، کانت و ...، روشن‌نگری چیست؟، ص. ۴ـ۵۳.

2. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. IV, «Die germanische Welt», S. 931.

هگل می‌نویسد: «اصل نادرستی خواهد بود که تصور کنیم بندهای حق و آزادی بدون آزادی وجدان در هم شکسته خواهد شد و این‌که انقلابی بدون اصلاح می‌تواند عملی باشد.»

فصل سوم

سیاست در محدودهٔ شریعت

در آغاز سده‌های میانه، مذهب مختار در اندیشهٔ سیاسی، اندیشهٔ مُسْتَنَد به کتاب و سنت مسیحی، اندیشهٔ جدایی دین و دولت بود و نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی از آن به theocracy[۱] تعبیر شده، و برتری مرجعیت روحانی یا auctoritas بر اقتدار سیاسی شاه و امپراتور یا potestas،[۲]

---

۱. ترجمهٔ اصطلاح theocracy به «ولایت مطلقهٔ پاپ یا کلیسا» نیازمند توجیه است. تاریخ‌نویسان اندیشهٔ سده‌های میانه به درستی توضیح داده‌اند که این اصطلاح ـ که از نظر لغوی به معنای «حکومتِ الله» است ـ در زبان‌های اروپایی خالی از ابهام نیست و در اصطلاح اندیشهٔ سیاسی به معنای هر حکومتی آمده است که در آن فرمانروا ادارهٔ همهٔ امور دین و دنیای مردم را به دست داشته باشد. به این اعتبار، شیوهٔ فرمانروایی بسیاری از حاکمان دنیا، مانند امپراتوران رُمی، تزاران روسی، قیصران آلمانی، نیز که خود را در زمرهٔ خدایان یا نمایندگان خداوند می‌دانسته‌اند، نوعی از theocracy بوده است.

H.-X. Arquillière, «Sur la formation de la "théocratie" pontificale», p. 2 sq.

سببِ ترجیح «ولایت مطلقه» در ترجمهٔ theocracy به جای اصطلاح «حکومتِ الله» آن است که، چنان‌که پایین‌تر خواهد آمد، تعبیر «ولیِّ امر» در عهد جدید از کتاب مقدس آمده است و نظریهٔ «ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا»، در سده‌های میانهٔ متأخر، بر پایهٔ تفسیری از همان نصّ تدوین شد. افزودنِ قید «مطلقه» نیز به سبب سرشت نامحدود و نامشروط مرجعیت پاپ در این دوره بود، زیرا حتیٰ فرمانروایی دینی-دنیویِ پادشاهانی مانند شارلمانی در اروپا مشروط به شریعت و محدود به آیین‌های کلیسا بود. لازم به یادآوری است که فرمانروایی پاپ صورت واحدی نداشت و اصطلاح «ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا» تنها در مورد خاصی که این‌جا مورد بحث قرار گرفته، درست می‌آید. نویسندهٔ مقاله‌ای که ذکر آن گذشت، بر آن است که اوج «ولایت مطلقهٔ پاپی» در زمان اینُّکِنْتیوس سوم بود که دوست داشت خود را «خلیفهٔ عیسیٰ مسیح و جانشین پادشاه حواریان» یا «خلیفهٔ کسی که پادشاهی او را پایانی نیست»، بخواند.

H.-X. Arquillière, op. cit. p. 4 sq.

۲. در زبان فارسی معادل دقیقی برای این دو اصطلاح و نیز واژهٔ imperuim ـ که به

نظریه‌ای بسیار متأخر در تاریخ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه است. اندیشهٔ جدایی دین و دولت از زبان عیسیٰ مسیح به صراحت و به تکرار در عهد جدید آمده بود و برابر نصِ آیهٔ ۲۱ از فصل بیست و دوم انجیل مَتّیٰ، مؤمنان مُکَلَّف بودند در زندگانی دنیوی، خود را با الزامات دوگانهٔ نظم «قیصر و خدا» هماهنگ کنند و با فرمانبرداری از امپراتور رُم، «سهمِ قیصر را به او باز پس دهند». بدین سان، مؤمنان مسیحی از آغاز، با به رسمیت شناختن امپراتوری رُم، اجتماع امّت را در کنار دولتی که از نظر آنان به دورهٔ جاهلی تعلق داشت، اما در درون نظام قانونی آن، تشکیل دادند. وانگهی، برابر نصِ انجیل که «تو را بر من ولایتی نیست، مگر آن‌که از عالم بالا به تو داده شده باشد»، چنین استدلال می‌شد که منشأ ولایتِ حکومت، خداوند است و قدرت سیاسی، حتی اقتدار دولت جاهلی، به لحاظ منشأ الهی آن، لازم‌الاتباع است. پطرس قدیس نیز در آیه‌های ۱۳ تا ۱۷ از فصل دومِ نخستین نامهٔ خود، دیدگاه عیسیٰ مسیح را دربارهٔ وضعیت امت در دولت جاهلی چنین خلاصه کرد که

> از برای خداوند از نظامات بشری، یعنی شاه به عنوان حاکم یا والی که از جانب او برای سیاست کردن بدکاران و پاداش نیکوکاران منصوب شده است، تبعیت کنید، زیرا مشیّت الهی بر آن جاری شده است که با حُسنِ رفتار خود، دهان گسستهْ‌خردان را که بر شما وقعی نمی‌نهند، ببندید. از خداوند بترسید و به شاه احترام بگذارید.[۱]

امپراتوری ترجمه خواهیم کرد ـ وجود ندارد. ترجمهٔ ما و توضیحی که در متن می‌آید، مبتنی بر تفسیرهایی است که از این سه مفهوم اساسی اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه شده است.
Robert Folz, *L'idée d'Empire en Occident*, p. 14 sq.
لازم به یادآوری است که در اوج بحث‌های مربوط به ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا، چنان‌که از این پس خواهد آمد، پاپ بونیفاتیوس هشتم، در نخستین سال‌های سدهٔ چهاردهم، با تفسیر باطنی اندیشهٔ سیاسی کلیسا دریافت نویی از auctoritas پاپ عرضه کرد که در آن کلیسا تجسّم و «جسم لطیفِ» بشریت واحد به شمار می‌آمد و پاپ، به عنوان «انسان کامل» یا homo spiritualis یگانه سرِ این جسم، خلیفهٔ پطرس قدیس و صاحب «دو شمشیر» بود و مطلق «اقتدار سیاسی معنوی» یا potestas spiritualis را که «وجه اِشباع شدهٔ مرجعیت معنوی» و بالاتر از هر قدرت زمینی بود، به دست داشت. Robert Folz, op. cit. p. 154

۱. ترجمهٔ فارسی رسمی عهد جدید از نظر اصطلاحات الهیات مسیحی دقیق نیست و

از عیسیٰ مسیح نیز در آیهٔ ۳۶ از فصل هیجدهم انجیل یوحنّا به تصریح نقل شده بود که «پادشاهی من در این دنیا نیست؛ اگر پادشاهی من در این دنیا می‌بود، پیروان من می‌جنگیدند تا به یهودان تسلیم نشوم، اما پادشاهی من پادشاهی دنیا نیست»، و مفسران، آن آیه را دلیل آشکاری بر تمایز میان فرمانروایی دین و دنیا می‌دانستند.

بر پایهٔ چنین نصوصی ــ اعم از نصوص کتاب و سنت ــ بود که در نخستین سده‌های مسیحی، پیشوایان مؤمنانِ عیسیٰ مسیح، جدایی کامل میان کلیسا و دولت مسیحی را پذیرفتند و با گذشت زمان نیز همان نصوص مبنایی برای نظریه‌پردازی قرار گرفت. با ایمان آوردن قُسطنطنین، امپراتور رُم، به سال ۳۱۳ میلادی و بویژه با تئودوسیوس در سال‌های ۹۵-۳۷۹، مسیحیت به دیانت رسمی امپراتوری تبدیل شد، کلیسا آزادی عمل بی‌سابقه‌ای یافت و به‌تدریج، مشکل مناسبات میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی و ولایت آن بر این یا سلطهٔ این بر آن در کانون اندیشهٔ سیاسی قرار گرفت. آمبروسیوس قدیس که در واپسین دهه‌های سدهٔ چهارم به مقام پاپی رسید، آزادی عمل بیشتری برای مرجعیت روحانی کلیسا قائل بود و هم‌او به سال ۳۹۰ تئودوسیوس را از کلیسا طرد و بدین سان، نخستین بار، کلیسا برتری معنوی خود را تثبیت کرد. این نخستین طرد امپراتور هنوز به معنای دقیق، نمونه‌ای از تعارض دین و دولت و مرجعیت و قدرت سیاسی نبود، بلکه طرد فرد مرتکب گناه کبیره بود، اما همین امر به سابقه‌ای تبدیل شد و در سده‌های آتی مورد استناد قرار گرفت. تثبیت آزادی عمل کلیسا، تمایز قلمرو دین و دولت و رسمیت یافتن قلمرو مرجعیت

ناچار آیه‌های نقل شده را بر پایهٔ ترجمه‌ها و تفسیرهای معتبر کتاب مقدس با توجه به واژگان مباحث اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی ترجمه کرده‌ایم. بدیهی است که ترجمهٔ ما نیز مانند هر ترجمهٔ دیگری برخاسته از تفسیر خاصی است و تنها در مجموعهٔ بحث در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه به گونه‌ای که در این فصل عرضه می‌شود، قابل توجیه است. یادآور می‌شویم که چند آیه‌ای که در این‌جا به مدلول آن‌ها اشاره می‌کنیم، و تفسیر آن‌ها، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند تا جایی که یکی از مفسران می‌نویسد: «می‌توان گفت که همهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی مسیحی جز شرح پیوستهٔ این آیه‌ها نیست.» Passerin d'Entrèves, *The medieval contribution to political thought*, p. 9

کلیسا در امور روحانی و اخلاقی، گام نخست در راه آشکار شدن تعارض میان مرجعیت و قدرت سیاسی، دیانت و سیاست و مناسبات دو نهاد عمدهٔ سده‌های میانه و آغاز دوره‌ای در تحول اندیشهٔ سیاسی بود.

اُگوستین قدیس، در آغاز سدهٔ پنجم، در نخستین رسالهٔ مفصل الهیات سیاسی دورهٔ مسیحی، با عنوان مدینهٔ الهی،[۱] به بررسی نسبت میان دو نظم الهی و انسانی و دو مدینهٔ آسمانی و زمینی پرداخت و بر پایهٔ حکمت الهی خود نشان داد که از آغاز آفرینش، نظام دو مدینه در کنار یکدیگر قرار دارند. اگوستین نظم دوگانهٔ مدینهٔ الهی و انسانی را با توجه به جایگاه محبت دوگانه‌ای که در سرشت انسان به ودیعه گذاشته شده، توضیح می‌دهد، زیرا انسان با تبعیت از هواهای نفسانی و با پشت کردن به خداوند نظمی ایجاد می‌کند که همان مدینهٔ زمینی است، در حالی‌که توجه به خداوند و اِعراض از انانیّت راه ورود او به مدینهٔ الهی را هموار می‌کند.[۲] به‌رغم تمایزهایی که میان ملّت‌ها و اقوام از نظر آیین‌ها و زبان‌ها وجود دارد، در عالم، دو نظام بیشتر وجود ندارد که در مدینهٔ الهی از آن دو نظام به دو مدینه تعبیر شده است. نخست، مدینهٔ کسانی که می‌خواهند برابر احکام جسم در صلح و آرامش زندگی کنند و دیگر، مدینهٔ افرادی که برابر احکام روح در صلح و آرامش زندگی می‌کنند.[۳] مدینهٔ زمینی، مدینه‌ای است که

---

۱. اصطلاح شریعتنامه در مورد مدینهٔ الهی اگوستین قدیس خالی از اشکال و ابهام نیست. اگوستین یکی از برجسته‌ترین بنیادگذاران الهیات مسیحی و از پرنفوذترین پدران کلیسا بود. مفسران دربارهٔ معنای نوشته‌های او اتفاق نظر ندارند و در میان آنان می‌توان دو گروه را از هم تمیز داد. گروهی از مفسران مدینهٔ الهی اگوستین را نخستین رسالهٔ سیاسی دورهٔ مسیحی یا رساله‌ای در «الهیات سیاسی» می‌دانند. پایین‌تر، در بحث از «اگوستینیسم سیاسی» اشاره‌ای به این دیدگاه خواهد آمد. گروه دیگر که مدینهٔ الهی را رساله‌ای در «الهیات تاریخ» و «تاریخ رستگاری» می‌دانند، تفسیرهای سیاسی نوشتهٔ اگوستین، بویژه تفسیر هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا را فاقد اعتبار می‌دانند. این تفسیر با روح الهیات اگوستین قدیس و تأملی جدی در این اثر مهم الهیات مسیحی سازگارتر می‌نماید و چنان‌که در متن خواهد آمد، اشارهٔ اجمالی نگارندهٔ این سطور نیز با این تفسیر سازگارتر است. بحث تفصیلی دربارهٔ معنای الهیات اگوستین و نقادی «اگوستینیسم سیاسی» در پژوهش مفصل زیر آمده است.

Cardinal Henri de Lubac, «Augustinisme politique?», *Théologies d'occasion*, p. 255-308.

2. *CD*, XIV, xxviii.

3. *CD*, XIV, i.

ساکنان آن خدایان دروغینی برای خود می‌آفرینند، در حالی‌که اهالی مدینهٔ الهی جز به فرمان خداوند حقیقی گردن نمی‌گذارند.[۱] دو مدینهٔ الهی و انسانی یا آسمانی و زمینی، مدینهٔ آخرت و دنیا نیستند، بلکه آن هر دو از آغاز آفرینش وجود دارند و چنان‌که اگوستین در دیباچهٔ کوتاه خود بر نخستین دفتر از مدینهٔ الهی می‌نویسد:

> از سویی، مدینهٔ الهی پرجلال ... در این جهان ... در میان کافران به هجرت خود ادامه می‌دهد ... و از سوی دیگر، در کاخ ابدی و استوار خود ساکن است ... و در طبیعت قدسانی خود در صلح کامل به پیروزی نهایی دست خواهد یافت.[۲]

اگوستین، بر پایهٔ تفسیر آیه‌هایی از کتاب مقدس که برابر آن، در آفرینش، جسم بر روح تقدم دارد و خداوند جسمانیت انسان را پیش از روحانیت او خلق کرده است، بر آن است که مدینهٔ زمینی نیز که مدینهٔ جسمانی است، بر مدینهٔ الهی تقدم زمانی دارد، چنان‌که قابیل، به عنوان عضوی از مدینهٔ زمینی، نخستین فرزند آدم ابوالبشر بود و هابیل، به عنوان عضو مدینهٔ الهی، پس از او تولد یافت. قابیل، به عنوان مرد دنیا، بنیادگذار مدینهٔ زمینی بود، در حالی‌که هابیل، در این عالم غریب زیست و از این‌رو، مدینه‌ای تأسیس نکرد، زیرا

> مدینهٔ قدیسان،[۳] اگرچه اهالی آن در این عالم تولد می‌یابند و تا

---

1. *CD*, XVIII, liv. 2. *CD*, I, praefatio.

۳. هیچ یک از دو مدینهٔ الهی و زمینی مورد بحث اگوستین قدیس، مدینه‌های سیاسی ظاهری نیستند، بلکه مدینه‌های در عالم مجردات عقلی یا چنان‌که خود اگوستین، به تصریح، می‌گوید، «هر دو اجتماع، مدینه‌هایی لطیف‌اند» (mystice ... civitas duas).

CD, XVII, iv, 3; XIX, xi.

هانری دُ لوُباک، در مقاله‌ای که پیش از این به آن اشاره کردیم، با نقل این فقره و فقرات دیگری از مدینهٔ الهی، به تفصیل توضیح داده است که با توجه به صراحت کلام اگوستین، تفسیر سیاسی هواداران «اگوستینسم سیاسی» موجه نیست. Henri de Lubac, op. cit. p. 273

همان مفسر در جای دیگری با نقل فقراتی از اگوستین می‌نویسد: «مدینهٔ قدسانی که خداوند بر آن فرمان می‌راند، در این عالم ناسوت، به طور اساسی، مدینه‌ای غیبی است ـ هر چند که برخی از شعاع‌های آن را می‌توان دید ـ و مرزهای آن ناپیدا و پیوسته در حال تغییر است. تنها خداوند می‌داند که مرز از کجا عبور خواهد کرد. این اورشلیمِ لطیف، در هجرت ناسوتی خود،

زمانی که ساعت آن نزدیک شود، غریب در آن به سر می‌برند، در آسمان قرار دارد. آن‌گاه، مدینهٔ الهی همهٔ آنان را که در جسم خود دوباره زنده می‌شوند، جمع خواهد کرد و ملکوتی که به آنان وعده داده شده است، به آنان داده خواهد شد؛ آن قدیسان، با عیسیٰ مسیح، پادشاه همهٔ عوالم، در این ملکوت فرمان خواهند راند.[1]

دو مدینهٔ الهی و زمینی، از آغاز آفرینش تا آخرالزمان، «در این عالم، آمیخته در یکدیگر» وجود دارند، اما حضور مدینهٔ الهی در این عالم، حضور غریبی است که پیوسته، در هجرت است و از نقطه‌ای به ناحیه‌ای دیگر کوچ می‌کند. مقام واقعی مدینهٔ زمینی در همین عالم است، ساکنان آن را جز از مائده‌های زمینی بهره‌ای نیست و از آن‌جا که هواهای نفسانی بر آن فرمان می‌رانند، پیوسته گروهی از ساکنان آن با گروه دیگر به پیکار مشغول‌اند. اصل در مدینهٔ زمینی، نفاق و پیکار است و زمان صلح و آرامش جز دوره‌ای کوتاه در آن نیست. هر گروهی در جستجوی چیره شدن بر گروه دیگر است و صلح و آرامش، که غایتی برای اهل دنیا نیست، تنها وسیله‌ای برای بهره‌مند شدن از لذات دنیوی است.[2] مدینهٔ زمینی را قابیل تأسیس کرد که قاتل برادر خود بود و از آن پس نیز این برادرکشی سرمشق رُم قرار گرفت که برای ریاست بر دیگر کشورها تأسیس شد.[3] اگرچه مدینهٔ آسمانی نقیض مدینهٔ زمینی است، اما مدینهٔ آسمانی در غربت زمینی خود پیوسته مناسباتی با آن دارد و از صلح و آرامشی که در آن برقرار می‌شود، سود می‌جوید، زیرا صلح و آرامش، اعم از صلح زمینی و آسمانی، هدف و غایت هر مدینه‌ای است.

این مدینهٔ آسمانی، در زمان هجرت خود بر روی زمین، از میان همهٔ ملّت‌ها کسانی را به عنوان اهل مدینه انتخاب می‌کند و جماعتی از مردمانی را که به همهٔ زبان‌ها سخن می‌گویند و با هم هجرت

در همهٔ مکان‌ها گسترده است؛ می‌توان امیدوار بود که به عنوان مثال، در میان ساکنان کشوری مانند رُم شهروندانی دارد.» de Lubac, op. cit. p. 266

1. *CD*, XV, i, 2. 2. *CD*, XV, iv. 3. *CD*, XV, v.

> می‌کنند، گرد می‌آورد، بی‌آن‌که توجهی به تفاوت‌های آداب، قانون‌ها و نهادهایی که موجب صلح و آرامش در زمین می‌شود، نشان دهد. این مدینهٔ آسمانی، به چیزی از این آداب، قانون‌ها و نهادها بی‌اعتنایی یا بخشی از آن‌ها را نابود نمی‌کند، بلکه بر عکس، همهٔ آن‌چه به‌رغم تفاوت‌های آن‌ها در میان اقوام مختلف، بر هدف واحدی، یعنی صلح و آرامش، ناظر است، حفظ و رعایت می‌کند، به شرطی که از رعایت آن‌ها مانعی در راه دیانتی که ستایش خدای قادر و متعال را می‌آموزد، ایجاد نکند. بدین سان، مدینهٔ آسمانی نیز در غربت خود در جهان از صلح و آرامش دنیوی سود می‌جوید و وفاق اراده‌های انسانی را در آن‌چه به طبیعت میرای او مربوط می‌شود، در حدی که رعایت دیانت و تقوا اجازه دهد، حمایت و آن را دنبال می‌کند.[1]

پیوندهای دو مدینه، در غربت زمینی مدینهٔ آسمانی، مانع از آن نیست که تضادهای اساسی میان آن‌ها وجود داشته باشد، زیرا غایت مدینهٔ زمینی دست‌یافتن به ثروت، شهرت، و غلبه بر دشمنان از راه جنگ است و از این‌رو، هیچ مدینهٔ زمینی هرگز روی صلح و آرامش واقعی را نخواهد دید. تاریخ مدینه‌های زمینی تاریخ جنگ‌های پی در پی و چیرگی است و یکی از مهم‌ترین هدف‌هایی که دنبال می‌کند، نابودی مدینهٔ آسمانی است که به خلاف مدینهٔ زمینی، مدینهٔ عدالت، صلح واقعی و عدم خشونت است. مدینهٔ الهی که کلیسا، به عنوان اجتماع امّت عیسیٰ مسیح، تجسم آن است، در عین این‌که نقیض مدینهٔ زمینی و حکومت‌های دنیوی است، باید برابر نصّ صریح کتاب مقدس، تمایز قلمرو «خداوند و قیصر» را رعایت کند و نباید کلیسا جانشین حکومت دنیوی شود. اگوستین قدیس برای تأکید بر تمایز میان قلمروهای حکومت دنیوی و کلیسا به آیه‌ای از کتاب مقدس اشاره می‌کند که برابر آن عیسیٰ مسیح توصیه کرده بود که مؤمنان «آن‌چه به خداوند تعلق دارد، به او واگذارند و آن‌چه از آنِ قیصر

1. *CD*, XIX, xvii.

است، به او بازپس دهند»، اما جالب توجه است که او در هیچ جایی از کتاب مفصل مدینهٔ الهی به دو آیه‌ای از فصل سیزدهم از نامهٔ پولس قدیس به رُمیان که برابر آن‌ها هر قدرتی ناشی از خداوند است و مقاومت در برابر اولی‌الامر نافرمانی از خداوند به شمار می‌آید، اشاره‌ای نمی‌کند. هر حکومتی ناظر بر تأمین صلح و آرامشی هر چند موقتی و گذراست که در زندگی دنیوی از آن گریزی نیست و همگان باید از آن تبعیت کنند. اگوستین قدیس، در عبارتی موجز، اما مهم می‌نویسد:

> مدینهٔ آسمانی، در جریان هجرت خود در مدینهٔ زمینی که هم‌چون محبوسی به سر می‌برد ... در تبعیت از قانون‌های مدینهٔ زمینی ... تردیدی به خود راه نمی‌دهد.[1]

اگوستین قدیس با یادآوری اصل مسیحی تحمل بی‌عدالتی‌ها و سختی‌ها و این‌که حتیٰ فرمانروایی «شاهان جائر را خداوند اراده کرده و اجازه داده است»، بر آن است که حاکمیت شاهان جور، «آن‌گاه که خداوند مردمان را شایستهٔ چنان فرمانروایانی بداند، ناشی از مشیت الهی است» و مؤمنان، جز در موردی که قانون‌های آنان مخالف فرمان خداوند باشد، باید از آنان تبعیت کنند.[2]

> به خدمتگزاران عیسیٰ مسیح، اعم از شاه، شاهزاده یا قاضی، غنی یا فقیر، آزاد یا بنده، زن یا مرد دستور داده شده است که در صورتی که ضرورت داشته باشد، بدترین و پست‌ترین حکومت‌ها را تحمل کنند و با این تحمل، در آن کشور آسمانی که قانونی جز ارادهٔ خداوند ندارد، برای خود، مکانی باشکوه در میان خیل قدسانی و فرخندهٔ فرشتگان تدارک ببینند.[3]

مؤمنان مسیحی که پیوسته از خداوند تبعیت کرده‌اند و نه از انسان، هرگز در برابر قانون‌های بیدادگرانه پایداری نکرده و با فرمانروایان جور به مبارزه برنخاسته‌اند. عیسیٰ مسیح نیز به مؤمنان خود سفارش کرده است که سادگیِ کبوتر را با احتیاطِ مار توأم کنند؛ آن‌گاه که نتوان تحمل کرد، باید هجرت به مکان‌های مطمئن را بر

1. *CD*, XIX, xvii. 2. *CD*, V, xix. 3. *CD*, II, xix.

پایداری ترجیح داد، اما اگر شرایط اقتضا کرد، باید مرگ را با آغوش باز پذیرا شد. شهریاران دنیا که دامن آنان به گناه اولیه آلوده است، باید، هم‌چون عوام مردم، از احکام الهی که کلیسا نمایندهٔ آن است، تبعیت کنند، اما اگوستین قدیس شاه یا امپراتور را خادم کلیسا و مرجعیت روحانی نمی‌داند. مدینهٔ الهی که از آغاز آفرینش تا هبوط آدم بر روی زمین برقرار بوده، مدینه‌ای ابدی و آسمانی است، در حالی‌که مدینهٔ زمینی، انسانی و بنابراین، دستخوش کون و فساد است. تنها نخستین مدینه، مُتأصِّل و قدیم است و در مدینهٔ زمینی در اتحاد جان‌های مردان خدا تحقق می‌یابد. مؤمنان مسیحی، هم‌زمان در دو مدینهٔ آسمانی و انسانی زندگی می‌کنند؛ آنان، از سویی، باید تابع ولیِّ امر دنیوی باشند و به فرمان او گردن بگذارند، زیرا وجود نظم انسانی مدینهٔ زمینی نیز ناشی از مشیت الهی است و از سوی دیگر، مؤمنان باید رفتار و اعمال خود را در این جهان با احکام مدینهٔ آسمانی که در حیات آخرت آن را استقرار خواهند بخشید، هماهنگ کنند. مناسبات میان دو مدینه در نظریهٔ اگوستین قدیس بسیار پیچیده و سرشار از نکته‌های ظریف است و خلطی میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی امپراتور ـ که از آن پس در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه ایجاد شد و در تحول آتی «اُگوستینیسم سیاسی» و نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ را به دنبال آورد ـ ایجاد نشده است.[1] اگوستین با نظریهٔ دو مدینهٔ خود، نخستین گام مهم برای تدوین اندیشهٔ

1. A.X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, p. 117 sq.

ویژگی عمدهٔ «اُگوستینیسم سیاسی» به گونه‌ای که نویسندهٔ رسالهٔ یاد شده توضیح داده است، خلط میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی، یا به تعبیر نویسندهٔ رساله، «ادغام حق طبیعی دولت در حقوق شرعی کلیسا» بود. اگرچه خاستگاه این خلط را باید در نوشته‌های اُگوستین قدیس جست، اما او دیدگاهی بسیار ظریف و پیچیده در این باره داشت، در حالی‌که نظریه‌پردازان «اُگوستینیسم سیاسی» با مسئول شمردن امپراتور در نگهبانی کلیسا و امّت، و خصلت شرعی دادن به نهاد امپراتوری، حدود و ثغور مشخص میان مرجعیت و اقتدار و استقلال آن نهاد را از میان بردند. بدین سان، با «اُگوستینیسم سیاسی»، راه نظریهٔ ولایت مطلقه هموار شد. ایسیدوریوس اشبیلیه‌ای بر آن بود که یگانه وظیفهٔ اقتدار سیاسی نظارت بر اجرای مناسک و آیین‌های دینی است و غایت دیگری ندارد. او می‌نویسد که «گاهی شاهان زمانه در رأس قدرت سیاسی کلیسا قرار می‌گیرند تا با اقتدار خود از انضباط کلیسا حراست کنند. وانگهی، اگر وحشت انضباط که روحانیان به یاری کلام نمی‌توانند اِعمال کنند، لازم نمی‌آمد،

سیاسی مسیحی را برداشت و به دنبال او، گِلاسیئیوس پاپ، در واپسین دههٔ سدهٔ پنجم، در نامه‌ای خطاب به آناستاسیوس، امپراتور رُم شرقی، بـه تـمایز کـامل مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی فرمانروایان فتوا داد و نوشت:

اعلیٰحضرتا! دو نهاد با قدرت تمام بر دنیا فرمان می‌رانند: مرجعیت قدسیِ روحانیان و قدرت سیاسی شاهان. اما مسئولیت روحـانیان سنگین‌تر است، زیرا آنان را می‌رسد که در روز رسـتاخیز از اَعـمال شاهان در پیشگاه خداوند شفاعت کنند. تو! ای فرزند گرامی، اگرچه می‌دانی که به کرامت ذاتی خود بر نوع بشر فرمان می‌رانی، اما باید در برابر روحانیان به احترام سر فرود آری؛ تـو بـا دریـافت بـرکات آسمانی از آنان اسباب رستگاری خود را طلب می‌کنی و با دریافت این اسباب رستگاری، می‌دانی که باید تابع نظام دیانت باشی و نه آن‌که بر آن فرمان‌رانی. افزون بر این، نیز می‌دانی که تو تابع داوری آنان هستی و تو را نمی‌رسد که بکوشی تا آنان را تابع ارادهٔ خود کنی. راستی که اگر روحانیان دین در امور مربوط به نظم عمومی قدرتی را که به واسطهٔ فطرتِ والا بـه تـو تـفویض شـده، قـبول دارنـد و از قانون‌های تو تبعیت می‌کنند، پس، تو با چه علاقه‌ای باید از آنان که اسرار الهی را نثار می‌کنند، تبعیت کنی؟ اگر همهٔ مؤمنان باید قلوب خود را در اختیار همهٔ روحانیانی قرار دهند که متکفِّل امور دین‌اند، به طریق اولیٰ، آنان باید از شریعتمداری که خداوند در رأس آن نهاد عالی کفیل کشیشان قرار داده است و تمام کلیسا با قداست خود از او تجلیل می‌کند، تبعیت کنند. با تکیه بر چنین ترتیبات و این مرجعیت

این اقتدار در کلیسا ضرورت پیدا نمی‌کرد. گاه باشد که فرمانروایی آسمانی از فـرمانروایـی زمینی سود می‌جوید: آنگاه‌که از اهل کلیسا آسیبی به ایمان و انضباط رسد، کمر آنان به ضرب شمشیر شاهان شکسته می‌شود. شاهان زمانه باید بدانند که خداونـد، حـساب کـلیسا را کـه عیسیٰ مسیح به حمایت آنان سپرده است، از آنان باز پس خواهد گرفت، زیرا یا شاهان آرامش مؤمن و انضباط کلیسا را استوارتر می‌کنند، یا به نابودی می‌کشانند و سرور ما که کلیسای خود را در کنف حمایت آنان قرار داده است، سبب را از آنان سؤال خواهد کرد.»

Isidore, *Sententiae*, lib. iii, cap. 51, *in* Arquillière, op. cit. p. 142.

است که رهبران کلیسا شاهان و امپراتوران را از امّت طرد کرده‌اند.[۱]

تا سدهٔ نهم و جلوس شارلمانی، در آستانهٔ حلول سال ۸۰۰، در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه دگرگونی عمده‌ای روی نداد: از سویی، تمایز و استقلال مرجعیت روحانی و قدرت سیاسی و این‌که هر دو قدرت از سوی خداوند به خلیفهٔ عیسیٰ مسیح و امپراتور تفویض شده، به رسمیت شناخته می‌شد، اما از سوی دیگر، این تصور پیدا شده بود که اگر قدرت سیاسی دنیوی سهمی در تحقق مدینهٔ الهی، که کلیسا با شأن روحانی خود برای تحقق آن کوشش می‌کند، نداشته باشد، فاقد علت وجودی خواهد بود. با جلوس شارلمانی و جانشینان او دوره‌ای پراهمیت در تحول اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه آغاز شد. آلْکوئین، در ژوئن سال ۷۹۹، در نامه‌ای ــ که در واقع، بیانیه‌ای برای توجیه نظری جلوس شاه فرانک‌ها به عنوان امپراتور مسیحیت بود ــ خطاب به امپراتور نوشت که تا آن زمان، فرمانروایی جهان در دست پاپ، به عنوان خلیفهٔ پطرس قدیس، امپراتور

---

1. *in* Marcel Pacaut, *La théocratie*, p. 228-9.

از این فقره و بویژه دو اصطلاحی که گِلاسیْیوس برای بیان دو واقعیت و دو وجه قدرت به کار گرفته، تفسیرهای متفاوت و متعارضی صورت گرفته که در نوع خود یکی از مشکلات مربوط به اصطلاحات اندیشهٔ سیاسی و بویژه تفسیر متن‌های آغاز سده‌های میانه است. برخی بر آن‌اند که پاپ دو اصطلاح auctoritas sacrata pontificum و regalis potestas را که ما به «مرجعیت قدسانی روحانیان» و «قدرت سیاسی شاهان» ترجمه می‌کنیم، به معنای دقیق به کار گرفته و مراد از potestas قدرت سیاسی مبتنی بر نیروی قهر است، در حالی‌که auctoritas بیشتر جنبهٔ اخلاقی و معنوی دارد. والتر اولمن در کتاب سیر حکومت پاپی در سده‌های میانه با تحلیل زبان لاتینی گِلاسیْیوس و ارجاع آن به زبان حقوق رُمی بر آن است که auctoritas به معنای حقِّ حکومت بالمباشره و potestas به معنای صِرف قدرت اجرایی بالوکاله آمده است.

Walter Ullmann, *The growth of papal government in the middle ages*, p. 21.

برخی از پژوهشگران نیز این نظر را پذیرفته‌اند که دو اصطلاح یاد شده، معادل‌اند و در عبارت گِلاسیْیوس نوعی حشو قبیح وجود دارد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، اگر تفسیر اولمن از عبارت مورد بحث را بپذیریم، باید گِلاسیْیوس را نخستین نظریه‌پرداز ولایت پاپ و کلیسا بدانیم، در حالی‌که با روح عبارت پاپ چندان سازگار به نظر نمی‌رسد. نگارندهٔ این سطور بر این باور است که صِرف توضیح لغوی نمی‌تواند تفسیر مناسبی از آن فقره به دست دهد و ترجمهٔ ما از دو اصطلاح مورد بحث نیز بر پایهٔ دریافتی از مجموع نظام اندیشهٔ سیاسی این دوره و فقرات دیگری از گِلاسیْیوس است که بر تمایز دو وجه قدرت تأکید کرده است. نیز ر.ک.

G. Le Bras, «Le droit romain au service de la domination potificale», p. 382.

رُم شرقی و پادشاه فرانک‌ها بوده است و، با فَترتی که در دستگاه خلافت آشکار شده، چنین می‌نماید که پادشاه از دیگر مدعیان قوی‌تر است. پس، کلیسا تنها می‌تواند به پشتیبانی شارلمانی که «انتقام‌گیرندهٔ جنایات، راهنمای گمراهان، تسکین‌دهندهٔ ستم‌دیدگان و حامی نیکوکاران» است، امیدوار باشد. در دنبالهٔ نامه، هم‌او، خطاب به شارلمانی، می‌نویسد که «سرور ما عیسیٰ مسیح مقام شاهی را به شما تفویض کرده است تا بر امّت او فرمانروایی کنید!»[1] در نخستین روز هشت صدمین سال میلاد عیسیٰ مسیح، پاپ لئوی سوم تاج امپراتوری را بر سر پادشاه فرانک‌ها نهاد و حاضران در کلیسای جامع پطرس قدیس رُم فریاد برآوردند که «شارلِ فرّخ‌پی، امپراتور بزرگ و صلح‌طلب رُمیان، که خداوند او را به تاج شاهی مزیَّن کرده است، پیروز و پاینده بادا!»[2] شارلمانی امپراتور غرب مسیحی، حامی کلیسا و مُبلّغ دیانت در دارالکفر شد و توانست به تجسّم وحدت امپراتوری رُمی، امپراتوری فرانک‌ها و امپراتوری مسیحی که سه وجه فرمانروایی شارلمانی بود، تبدیل شود.

وجه عمدهٔ امپراتوری شارلمانی، فرمانروایی بر پایهٔ دیانت و اخلاق مسیحی بود و در همین دوره نظریه‌ای ظاهر شد که تحقق زندگی اخلاقی را غایت قدرت سیاسی می‌دانست، نظریه‌ای که در دهه‌های آتی به یکی از مفردات نظریهٔ ولایت کلیسا تبدیل شد و «اقتدار کامل و مطلق» را از ویژگی‌های مرجعیت روحانی می‌دانست. در عهد شارلمانی، اجماع اهل شریعت، بر پایهٔ آیه‌هایی از کتاب مقدس و فقراتی از نوشته‌های پدران کلیسا بر این بود که امپراتوری، بهترین نظام سیاسیِ مطابق با دیانت مسیحی، و امپراتور، بهترین حامی خلافت کلیسا و ایمان مسیحی است. امپراتوری مسیحی شارلمانی با سرشت دینی- اخلاقی خود، نه تنها جای خلافت کلیسا را نمی‌گرفت و آن را در خود حلّ نمی‌کرد، بلکه در نظام فراگیر کلیسا وارد می‌شد که با توجه به مرجعیت معنوی خود، نظام وحدت دیانت و سیاست بود و بر جسم و جان مؤمنان فرمان

1. *in* Marcel Pacaut, op. cit. p. 42.

2. Brian Tierney, *The crisis of church and state*, p. 23.

می‌راند.[۱] در دورهٔ کوتاه فرمانروایی شارلمانی و در امپراتوری مسیحی او تعادلی میان مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی دولت به وجود آمد و آن دو، به عنوان دو نهاد مستقل و قدرت ناشی از خداوند، به زعامت امپراتور، در هماهنگی با یکدیگر عمل می‌کردند. اگرچه پاپ امپراتور را در مقام خود تنفیذ و تقدیس می‌کرد، اما او با این عمل، در واقع، به اعتبار مقام امپراتوری که بلاواسطه از خداوند ناشی می‌شد، می‌افزود، ولی آن را ایجاد نمی‌کرد. این وضعیت در فاصلهٔ مرگ شارلمانی، به سال ۸۱۴ میلادی، و آغاز سدهٔ دهم دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد و امپراتوری، در برابر مرجعیت کلیسا اقتدار خود را از دست داد. اختلافات میان لوئی، جانشین شارلمانی، و پاپ، آغاز دوره‌ای نو در مناسبات مرجعیت روحانی و اقتدار امپراتوری بود و در همین دوره نظریهٔ ولایت مطلقهٔ مرجعیت روحانی پاپ تدوین شد. لوئی بر آن بود که دستگاه کلیسا امتیازات او را در انتخاب پاپ و ادارهٔ امور کلیسا به رسمیت بشناسد، اما این امر با مقاومت‌هایی رو به رو شد. شورای اسقف‌های قلمرو امپراتوری بر این نکته تأکید کرد که قدرت امپراتور ناشی از خداوند و او به تنهایی در برابر پروردگار مسئول اعمال خود است، اما همان شورا این نکته را نیز افزود که مرجعیت روحانی بر امور دنیوی اِشراف و روحانیت بر عوام ولایت

---

۱. اسقفان حاضر در شورای کلیسا در فرانکفورت به سال ۷۹۴، امپراتوری شارلمانی را تالی سلطنت داوود نبی و او را «داوود ثانی» خواندند که برابر عهد قدیم کتاب مقدس سلطنت و نبوّت (rex et sacerdos) یکسان به او داده شده بود؛ به تعبیر آیهٔ ۲۰ از سورهٔ صٓ قرآن ــ و شَدَدْنا مُلْكَهُ وَ آتَيناهُ الحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الخَطاب ــ «مُلْک» و «حکمت» و البته، افزون بر این دو، فصل‌الخطاب بودن آن پیامبر. آلکوئین نیز در نامه‌ای دربارهٔ شارلمانی نوشت: او «به لحاظ قدرت خود، شاه و به اعتبار علم خود، روحانی» است. Robert Folz, op. cit. p. 26 نویسنده‌ای که این مطالب را از او نقل می‌کنیم، توضیح داده است که با تاجگذاری شارلمانی، در سرشت «امپراتوری مسیحی» دگرگونی عمده‌ای به وجود نیامد، بلکه اقتدار امپراتوری مرجعیت اخلاقی و روحانی امپراتور را تقویت و وظیفهٔ حفظ بیضهٔ دارالایمان و نجات امّت را به او محول کرد. «بدین سان، راه به سوی اُگوستینیسم سیاسی هموار شد: دولت، به مثابه قلمرو حکمت و زمینه‌ساز مدینهٔ الهی و تجسّم معنویت، و عدم تمایز میان کلیسا و دولت در قلمرو مسیحیت غربی. از این‌رو، دریافت شارلمانی از امپراتوری، بیش از هر چیز، بینشی دینی از نظم جهانی است.» Robert Folz, op. cit. p. 35

دارد، زیرا مرجعیت روحانی یا auctoritas با توجه به سرشت خود، بر صِرف اقتدار سیاسی امپراتور یا potestas برتری دارد. با این‌همه، پاپ، گرگوریوس چهارم، به‌رغم اعلام این‌که «تدبیر امور جان‌ها، که در صلاحیت خلیفهٔ مسیحیان است، از تدبیر امور دنیا، که وظیفهٔ امپراتور است، اهمیت بیشتری دارد»،[1] در صلاحیت خود نمی‌دانست که به فرانسه سفر و امپراتور را از مقام خود خلع کند و شایعهٔ آن را نیز تکذیب کرد، اما تأکید بر برتری امور اخلاقی و روحانی نسبت به مناسبات دو قدرت، دین در برابر دنیا و شناسایی نقش اساسی نهاد کلیسا و روحانیت در تدبیر امور مؤمنان، راه را بر نظریهٔ ولایت مطلقهٔ مرجعیت روحانی مسیحی هموار کرد. در نیمهٔ دوم سدهٔ نهم، تمایز و استقلال مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی و نیز برتری آن بر این، پذیرفته شده بود، اما چنان‌که مارسل پاکو گفته است:

> بدیهی است که با تأکید بر این تمایز، حق مداخلهٔ کلیسا و بیشتر از این، نمودهای مرجعیت آن نیز محدود می‌شد. در واقع، شکافی میان مذهب مختار و حوادث جاری وجود داشت. برای کاستن از این تضاد، کلیسا می‌بایست مدعی زعامت امور دنیوی می‌شد، اما کلیسا نه جرأت این ادعا را داشت و نه آن را امکان‌پذیر می‌دانست. افزون بر این، از آن‌جاکه اختلافی اساسی کلیسا را در برابر دنیا قرار نمی‌داد، نیازی به تدوین نظریهٔ کاملی برای رفتار کلیسا در این مسائل احساس نمی‌شد. با این‌همه، مرده‌ریگ دورهٔ جانشینان شارلمانی ادعاها و حوادثی بود که از آن پس به عنوان مفردات نظریهٔ ولایت پاپ و کلیسا مورد استناد قرار گرفت.[2]

در نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم میلادی در تمایز «منطقهٔ شرع» و قلمرو عرف خللی جدّی وارد شد، شکافی در تعادل ناپایدار مناسبات میان کلیسا و امپراتوری آشکار شد و با انتخاب گرگوریوس هفتم به مقام پاپی و پدیدار شدن تعارض میان دین و دنیا و مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی، دوره‌ای از تنش‌های پی در

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 52.
2. Marcel Pacaut, op. cit. p. 60.

پی در مناسبات کلیسا و امپراتوری آغاز شد که دو سده و نیم ادامه پیدا کرد، دوره‌ای که با تدوین نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و حکومت شرعی آغاز می‌شود و با تدوین نظریه‌های دولت جدید یا عرفی پایان می‌یابد. پاپ جدید از هواداران سرسخت آزادی و استقلال عمل کلیسا و روحانیت بود و روحانیان را در همهٔ امور دینی و دنیوی مؤمنان مسیحی مبسوط‌الید می‌دانست. وانگهی، در نظر گرگوریوس هفتم، به خلاف بسیاری از رهبران پیشین کلیسا، دینی کردن قلمرو عرف به معنای سلطهٔ طبقهٔ روحانی بر آن بود و این تلقی از جامعهٔ دینی موجب شد تا برای مدتی همهٔ دنیا به خدمت دین درآید. با تثبیت استقلالِ مرجعیت روحانی، راه تدوین نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و فرمانروایی کلیسا هموار شد، بویژه این‌که از آغاز سده‌های میانه، شالودهٔ دولت نیز به عنوان نهادِ ادارهٔ «منطقهٔ فراغِ شرع»، به‌رغم کوشش‌های شارلمانی، چندان استوار نبود. نیروی محرک امپراتوری هزارهٔ نخست، سرشت شرعی آن بود و چنین تصور می‌شد که امپراتوری برای تحقق هدف‌های دین که کلیسا متکفِّل آن بود، ایجاد شده است. سامان امور دنیا از این حیث بر عهدهٔ امپراتوری گذاشته شده بود که «دنیا قَنْطرهٔ آخرت» تلقی می‌شد. در این دوره، تمایز میان سرشت اقتدار سیاسی امپراتوری و مرجعیت روحانی از میان رفت و بیشتر از آن، امپراتوری تنها به عنوان بخشی از کلیسا لحاظ شد. مرجعیت روحانی، به سبب مبسوط‌الید بودن، و از آن‌جاکه هر امر دنیوی وجهه‌ای دینی داشت، مجاز بود در همهٔ امور دنیا دخالت کند، زیرا دنیا به عنوان امری اعتباری در درون دین ـ یگانه امر دارای تأصُّل ـ قرار داشت و هر قدرتی ازکلیسا ناشی می‌شد. با آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم و دهه‌ای پیش از انتخاب گرگوریوس هفتم به مقام پاپی، تقدمِ بالشّرفِ کلیسا در نوشته‌های برخی از هواداران ولایت مطلقه از اصول مسلّم دیانت مسیحی تلقی می‌شد. هومبرت، مطران کلیسا، در حدود سال ۱۰۵۸، در مقام مقایسهٔ مرجعیت روحانی و اقتدار امپراتوری نوشت:

> آن‌کس که بخواهد، به درستی و سودمندی، مقام روحانی و امپراتوری را با یکدیگر بسنجد، خواهد گفت که روحانی در کلیسا به

روح و قلمرو امپراتوری به جسم مانند است، زیرا آن دو یکدیگر را دوست می‌دارند، به یکدیگر نیاز دارند و به ضرورت همدیگر را یاری می‌رسانند. اما هم‌چنان‌که روح بر جسم اِشراف دارد و بر آن فرمان می‌راند، مقام روحانی نیز، مانند آسمان بر زمین، بر مقام امپراتوری برتری دارد. پس، روحانی باید، مانند روح، راهنمای عمل باشد و آنگاه، شاه، هم‌چون سر، به دیگر اعضاء فرمان خواهد راند و در صورت ضرورت بر آنان پیشی خواهد گرفت. هم‌چنان‌که شاهان باید تابع روحانیان باشند، عوام‌الناس (layfolk) نیز باید برای صلاح کلیسا و کشور از شاهان تبعیت کنند.[1]

سه دهه پس از هومبرت، اندکی پیش از مرگ گرگوریوس، مانِگُلْد، راهب ایالت آلزاس در رساله‌ای به مطران زالتسبورگ با اشاره‌ای به خلع هاینریش چهارم، امپراتوری را میثاقی میان مردم و امپراتور برای اجرای عدالت و بسط تقوا دانست و نوشت:

از آن‌جاکه کسی را نمی‌رسد که خود را بلاواسطه شاه یا امپراتور بخواند، پس، مردم یکی را تنها به این هدف به خود برتری می‌دهند که به عدل بر آنان فرمان راند، امورشان را اداره و حقّ آنان را مشخص کند، عمل به تقوا را رونق بخشد، کافران را سیاست کند و عدالت را برقرار سازد. مرجعیت کلیسای رُمی بر همه امتیاز دارد. افزون بر این، مرجعیت کلیسا به واسطهٔ مرتبه‌ای منحصر به فرد و قیاس ناپذیر بر همهٔ امپراتوری‌ها و قدرت‌های دنیوی برتری دارد، چندان‌که به گواهی متواتر پدران کلیسا هیچ کسی در مقامی نیست که حکم صادر شده از سوی کلیسا را ردّ یا از آن حکم فرجام خواهی کند. پس، از آن‌جاکه آن‌که برای سرکوبی بدکاران و دفاع درستکاران انتخاب شده، تبه‌کاری را رواج داده و درستکاران را ترسانده است، آیا طبیعی نیست که مقامی را که به او تفویض شده بود، از دست بدهد و مردم

1. Humbert, *Libri III Adversus Simoniacos*, p. 206 *in* Tierney, op. cit. p. 41-2.

از قید و فرمان او آزاد شوند، زیرا آشکار است که او میثاق خود با مردم را فسخ کرده است.[1]

گرگوریوس هفتم در یکی از نخستین بیانیه‌های نظری دفاع از ولایت مطلقهٔ پاپ با عنوان فرمان‌های پاپی، که در مارس ۱۰۷۵ به صورت کلمات قصار نوشت، کلیسا را نهادی دانست که «تنها به دست سرور ما [عیسیٰ مسیح] بنیادگذاری شده» و نهادی است که «نه خطایی از او سر زده و نه برابر نصّ انجیل سر خواهد زد». خلیفه‌ای که نصّ پاپی برابر حکم شرع به نام او شده باشد، «به یُمْنِ برکات پطرس سعید، قدیس خواهد شد» و او را رسد که «سوگند بیعت رعیت با جائر را کَأَنْ لَمْ یَکُن» اعلام و «امپراتوری را از مقام خود بر کنار» کند. شورای عمومی کلیسا را تنها به تصویب پاپ می‌توان به نشست فراخواند؛ نمایندهٔ او، حتیٰ اگر در مرتبه پایین‌تر از دیگر اسقفان باشد، «بر آنان تقدم بالشرف دارد» و نصّ و کتابی که اجازهٔ پاپ را دریافت نکرده باشد، اعتبار شرعی نمی‌یابد. هیچ کس در مقامی نیست که قیدی بر احکام پاپ وارد کند، اما او می‌تواند احکام هر کس دیگری را تغییر دهد. نام پاپ که یگانه نامی است که در کلیساها باید برده شود، در جهان یکی بیش نیست و یگانه کسی است که «همهٔ شهریاران باید بر پاهای او بوسه زنند». پاپ می‌تواند حتیٰ افراد غایب را نیز از مقامشان بر کنار و هر روحانی را به زعامت هر کلیسایی که میل او باشد، منصوب کند. کسی نمی‌تواند مجرمی را که به دربار پاپ پناه آورده باشد، محکوم کند و تنها او را رسد که از «درفش‌های امپراتوری» استفاده کند. پاپ یگانه فردی است که می‌تواند «به اقتضای زمان قانون‌های نویی بگذارد»، دگرگونی‌هایی در قلمرو کلیساها به وجود آورد و چنان‌که فردی را از میان امّت طرد کند، کسی مجاز نیست که با او در یک مکان سکونت کند.[2]

این خلط میان مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور و «مسیحی

1. Manegold, *Liber ad Gebehardum*, *in* Pacaut, op. cit. p. 245-6.

۲. فقراتی از Gregory VII, *Dictatus Papæ*. برای متن لاتینی، ترجمهٔ فرانسه و تفسیر بیانیهٔ گرگوریوس هفتم ر.ک. H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, p. 130 sq

کردن» جامعه به گونهٔ پرابهامی که در کلمات قصار گرگوریوس هفتم آمده بود و رفتار او در قبال هاینریش چهارم، که مبین عدم امکان برقرار شدن مناسبات مسالمت‌آمیز میان پاپ و امپراتور در تدبیر امور دین و دنیا بود، ناچار به حکومت روحانیان منجر می‌شد. گرگوریوس هفتم در شورای اسقفان که به سال ۱۰۷۶ تشکیل شده بود، خطاب به حاضران گفت که «چنان عمل کنید که جهانیان بدانند که اگر حلّ و عقد امور در آسمان با شماست، بر بساط زمین نیز می‌توانید مدعی باشید که به هر کسی برابر شایستگی او، امپراتوری، سلطنت یا قلمرو فرمانروایی بر همهٔ مردمان را تفویض کنید» و خود او با تکیه بر چنین دریافتی از مرجعیت روحانی هاینریش چهارم را از کلیسا طرد کرد.[۱] نظریهٔ ولایت مطلقه به گونه‌ای که گرگوریوس هفتم طرحی از آن را به دست می‌داد، نظریهٔ حکومت روحانیان و ولایت مطلقهٔ پاپ و حلّ اقتدار سیاسی امپراتوری رُم در مرجعیت روحانی پاپ و کلیسا بود.[۲] مارسل پاکو چهار وجه و دلیل تفوق مرجعیت پاپ بر اقتدار سیاسی را از بیان هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ به قرار زیر

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 80.

لازم به یادآوری است که همهٔ مفسران نوشته‌های گرگوریوس هفتم و تاریخ‌نویسان تحولات نهاد پاپی دربارهٔ معنای دیدگاه‌ها و اصلاحاتی که او در کلیسا ایجاد کرد، اتفاق نظر ندارند. یکی از مفسران برجستهٔ نوشته‌های گرگوریوس بر آن است که با موشکافی در نصّ‌های بازمانده از این پاپ می‌توان گفت که نظریهٔ سیاسی او ترکیبی از همهٔ عناصری است که در نوشته‌های پاپ‌ها و پدران پیشین کلیسا وجود داشت و در واقع، در ترکیب «جانداری» که او تدوین کرد، نظریه‌ای بدیع نمی‌توان پیدا کرد. به نظر همان نویسنده، جریانی از اندیشهٔ دینی کلیسا که او «اگوستینیسم سیاسی» نامیده است، در تحول تاریخی خود و گاهی با توافق صاحبان قدرت سیاسی، اقتدار سیاسی را در مرجعیت دینی حل کرده بود و از این حیث، گرگوریوس هفتم «جز حلقه‌ای استوار در زنجیر سنت پاپی نبود». با تحلیل اندیشهٔ گرگوریوس از دیدگاه «اگوستینیسم سیاسی» می‌توان گفت که اقدام او به طور اساسی ناظر برگذشته بوده است و بدین سان، «انقلابی» که به گرگوریوس نسبت داده شده، در «نظام پاپی» و اساس نهاد کلیسا رنگ می‌بازد. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, p. 36 sq.

۲. یکی از مفسران توضیح داده است که جدایی میان پاپ و پادشاه در این دوره را نباید از مصادیق جدال میان کلیسا و دولت در دورهٔ «جدال تنصیص» تلقی کرد. اختلاف پاپ و پادشاه بیشتر جدالی «در قلمرو اخلاق و شریعت» بود و هنوز به بحثی نظری دربارهٔ مبانی دو قدرت تبدیل نشده بود. Rivière, *Eglise et Etat au temps de Philippe le Bel*, p. 15 sq.

آورده است :

۱. مرجعیت روحانی پاپ، با توجه به این‌که وظیفهٔ مبارزه با منکرات را دارد و باید با تمام قوای خود متکفل آن باشد و این امر مستلزم تصرف در امور دنیوی است، اعم از اقتدار سیاسی امپراتور است و بر آن إشراف دارد.

۲. تفوق پاپ در کلیسا ناشی از این است که او خلیفهٔ پطرس حواری است و از این‌رو، نه تنها مرجعیت روحانی او به طور طبیعی بر قدرت دنیوی ــ هم‌چنان‌که جان بر جسم ــ بلکه بنا بر منشأ آن نیز برتری دارد، زیرا عیسیٰ مسیح آن وظیفه را بلاواسطه به پطرس حواری تفویض کرد، در حالی‌که نهادِ امپراتوری، جعلی انسانی است. پاپ نمایندهٔ اقتداری است که به طور بلاواسطه از خداوند ناشی شده است و حال آن‌که قدرت دنیوی که ناشی از نظم طبیعی الهی است، به دورهٔ جاهلی تعلق دارد. افزون بر این، عیسیٰ مسیح توانایی حلّ و عقد امور را تنها به پطرس حواری تفویض کرده است و مبنای حکومت روحانیان نیز که اسقفان آن را اداره می‌کنند، جز این نیست که کلام عیسیٰ همهٔ کلیسا را شامل می‌شود. بنابراین، تنها رئیس حواریان و نیز خلیفهٔ او ــ یعنی پاپ ــ ولایت مطلقه دارند. گرگوریوس هفتم می‌نویسد : «چه کسی جرأت دارد ادعا کند که به مرجعیت پطرس حواری بهایی نمی‌دهد و در قدرت عامّ و شاملی که به او داده شده، حلّ و عقد لحاظ نشده است؟ کلیسای رُم به سبب امتیاز یگانه‌ای که دریافت کرده است، توانایی آن را دارد که بر روی هر کسی که بخواهد درِ پادشاهی آسمانی را باز کند یا ببندد.» گرگوریوس هفتم با تکیه بر این استدلال هاینریش چهارم را از امپراتوری سرزمین‌های ایتالیا و آلمان برکنار کرد.

۳. شبانیِ برّه‌های عیسیٰ مسیح تنها بر عهدهٔ پاپ گذاشته شده است و دلیل ولایت مطلقهٔ او نیز جز این نیست. بنابراین، او مسئول همهٔ جان‌هاست، در حالی‌که اسقفان و کشیشان تنها مسئول جان‌هایی هستند که در محدودهٔ کلیسایی که زعامت آن را دارند، به آنان سپرده شده است. نیز پاپ باید بویژه ناظر اعمال شاهان باشد و تنها اوست که به نام کلیسا می‌تواند راز و رمزِ مشیت الهی را تفسیر کند و وجه شرعی متعلّق ارادهٔ خداوند را که در خوارق عادات ظاهر

می‌شود، توجیه کند.

۴. هیچ مقامی حق ندارد پاپ را ــ که از مسئولیت مبریٰ است ــ محاکمه کند. پاپ تابع هیچ قانونی نیست؛ او بالاتر از هر قانونی قرار دارد و بنابراین، به طور کامل «حاکمیت فائقه» دارد. اگرچه مرجعیت او مقید و مشروط به قانون شرع است، اما در صورت تخلُّف از آن، مرجعی برای رسیدگی به آن تخلّف وجود ندارد. گرگوریوس هفتم صلاحیت کلیسا در این مورد را رد می‌کرد و چنان‌که اشاره شد، پاپ را مصون از خطا و معصوم می‌دانست. در واقع، واپسین سخن نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ، به ضرورت، اثبات عصمت پاپ بود.[1]

گرگوریوس هفتم و هواداران ولایت مطلقهٔ خلیفهٔ پطرس حواری برای توجیه نظرات خود، نصوصی از کتاب مقدس را مورد تفسیر قرار می‌دادند که برخی از آن نصوص، پیش از آن، مُسْتَنَدِ نظریه‌پردازان مخالف ولایت مطلقه قرار گرفته بود و با سستی گرفتن موضع هواداران گرگوریوس هفتم نیز نظریه‌پردازان جدایی کلیسا و دولت با تفسیر متفاوتی، نادرستی استناد به آن نصوص را نشان دادند. اساسی‌ترین نصّ مورد استناد گرگوریوس هفتم، آیه‌های ۱۸ و ۱۹ از فصل شانزدهم انجیل مَتّیٰ بود که در آن عیسیٰ مسیح خطاب به پطرس حواری می‌گوید: «تو پطرس[2] هستی! بر روی همین سنگ، من کلیسای خود را بنا می‌کنم که درهای دوزخ به سوی آن باز نخواهد شد. آن‌چه تو بر روی زمین بربندی، در آسمان نیز بسته خواهد شد و آن‌چه در زمین بازکنی، در آسمان گشوده خواهد شد.» هواداران ولایت مطلقه این آیه را دلیلی بر نظر خود در انتقال ولایت از عیسیٰ مسیح به پطرس حواری و او را تنها حواریِ «اهل حلّ و عقد» می‌دانستند و بر آن بودند که ولایت او به پاپ و کلیسا انتقال پیدا کرده است. در

1. Pacaut, op. cit. p. 80-2.

۲. لازم به یادآوری است که نام پطرس حواری ــ و معادل فرانسوی آن Pierre ــ از واژهٔ لاتینی Petrus به معنای «سنگ» گرفته شده است. بنابراین، ابهامی درکاربرد آن اسم، حواری به عنوان مؤسس کلیسا و سنگ بنای کلیسای عیسیٰ مسیح، در آیه وجود دارد. در متن آرامی، به جای پطرس «کیفا» به معنای صخره آمده است. ترجمهٔ عربی می‌گوید: «أَنْتَ صَخرٌ و علیٰ الصخرِ هذا سَأبنی کَنیْسَتی». نیز ر.ک. ترجمهٔ خاتون‌آبادی از انجیل متّیٰ: «تو سنگی و بر آن سنگ بنا گذاشته‌ام معبد خود را».

آیه‌های ۱ تا ۴ از فصل سیزدهم رسالهٔ به رُمیان نیز آمده بود که

از ولیِّ امر اطاعت کنید،[1] زیرا هر قدرتی ناشی از خداوند است و هر ولیّ امری را او ایجاد کرده است. پس، آن‌که بر ولیِّ امر خروج کند، بر نظام الهی خروج کرده است و خوارج دچار عذاب خواهند شد. اگر می‌خواهی از ولیِّ امر نترسی، کردار نیک پیشه کن تا پاداش بیابی، زیرا خداوند ولیِّ امر را برای فلاح تو گماشته است، اما اگر گناه کردی، بر خود بلرزا! ولیّ امر را به عبث شمشیر به دست نداده‌اند: او نمایندهٔ خداوند و وسیلهٔ غضب او در برابر گناهکاران است.[2]

مفسران این آیه‌ها در نخستین سده‌های مسیحی مَدلول آن‌ها را دلیلی بر مشروعیت قدرت سیاسی امپراتور می‌دانستند و از آن به ضرورتِ تبعیت از هر ولیِّ امر استدلال می‌کردند، در حالی‌که پس از تدوین نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ، با توجه به این‌که همهٔ قدرتِ ناشی از خداوند به کلیسا و خلیفهٔ پطرس حواری انتقال پیدا کرده است، همان آیه‌ها دلیلی بر ولایت مطلقه دانسته شد. افزون بر این، در آیهٔ ۱۸ از فصل بیست و هشتم انجیل مَتّیٰ از عیسیٰ مسیح به «شاه» و «روحانی» تعبیر شده است و خود او می‌گوید که همهٔ قدرت به او داده شده است.[3] از آن‌جاکه پاپ خلیفهٔ اوست، می‌بایست این قدرت به او انتقال پیدا کرده باشد. جالب توجه است که نظریه‌پردازان ولایت مطلقه به آیاتی از کتاب مقدس

۱. ترجمهٔ نخستین آیهٔ این فقره در ترجمهٔ عربی به قرار زیر است: «لِیَخْضَعْ کُلُّ امرِیٍء لِلسُّلُطاتِ الّتی بأَیدیها الامر».

۲. برخی دیگر از آیه‌های کتاب مقدس که به عنوان دلیلی برای اثبات نظریهٔ ولایت مطلقه استفاده می‌شد، عبارت‌اند از: جزء آخر آیهٔ ۱۷ از فصل بیست و یکم انجیل یوحنّا: «بَرّه‌ها و گوسفندان را بچران!» آیه‌های ۱۵ و ۱۶ از فصل هیجدهم انجیل مَتّیٰ: «اگر برادرت مرتکب گناه شد، کلیسا را خبر کن!» آیهٔ ۱۶ از فصل دهم انجیل لوقا: «آن‌که به سخن شما گوش فرادهد، به من گوش فراداده است؛ مُنْکِرِ شما منکر من است و منکر من، منکر کسی است که مرا فرستاده است.» در عهد قدیم از کتاب مقدس نیز آیه‌های بسیاری وجود دارد که هواداران ولایت مطلقه با تفسیر باطنی از آن‌ها به عنوان دلیلی برای موضع خود استفاده می‌کردند. در این باره ر.ک. Rivière, *Eglise et Etat au temps de Philippe le Bel*, p. 144 sq

۳. نصّ آیه چنین است: «آنگاه عیسیٰ پیش آمد و به آنان گفت: "همهٔ قدرت در آسمان و زمین به من داده شده است. پس، بروید و همهٔ ملّت‌ها را پیرو من کنید."»

که در آن‌ها تمایز میان دو وظیفه و دو وجه اقتدار به صراحت آمده است، اشاره‌ای نمی‌کردند و آیهٔ پراهمیتی را که برابر آن عیسیٰ مسیح حکم به پرداخت خراج به قیصر کرده بود و یکی از اساسی‌ترین نصوص تمایز دین و دنیا به شمار می‌آمد، از محکمات نمی‌دانستند، بلکه آن آیه در تفسیر آنان مبین صِرف همراهی عیسیٰ با قوانین امپراتوری بود.[۱]

یکی دیگر از نصوص عهد جدید که نظریه‌پردازان ولایت به آن استناد می‌کردند، آیهٔ ۳۸ از فصل بیست و دوم انجیل لوقا بود که در آن به «دو شمشیر» اشاره شده است.[۲] تعبیر «دو شمشیر» در این آیه که از آغاز سدهٔ دهم تا نیمهٔ نخست سدهٔ دوازدهم، به تدریج و با تحول علم تفسیر کتاب مقدس، به «دو قدرت دین و دنیا»، تمایز و استقلال آن دو ـ در عین وحدتِ کلمهٔ صاحبان دو شمشیر ـ تفسیر می‌شد، با آغاز «جدال تَنْصیص»[۳] به یکی از آیه‌های مورد مناقشهٔ نظریه‌پردازان موافق و مخالف ولایت کلیسا تبدیل شد. نخست، امپراتور آلمان، هاینریش چهارم، در جدالی که میان او و پاپ گرگوریوس هفتم درگرفته بود، در نامهٔ مورخ ۱۵ مه ۱۰۷۶ به پاپ که در اجلاس اسقفان در فوریهٔ همان سال او را از کلیسا طرد کرده بود، به آن اشاره کرد. هاینریش چهارم با استناد به آیهٔ دو شمشیر خود را صاحب شمشیر دنیا می‌دانست و بر آن بود که پاپ حق ندارد

---

1. Marcel Pacaut, op. cit. p. 186-7.

۲. نصِّ آیه‌های ۳۵ تا ۳۸ از فصل بیست و دوم انجیل لوقا به نقل از ترجمهٔ فارسی به قرار زیر است: «عیسیٰ به ایشان فرمود: وقتی شما را بدون کفش و کیسه و کوله‌بار رها کردم، آیا چیزی کم داشتید؟ جواب دادند: خیر! به ایشان گفت: اما حالا هرکه یک کیسه دارد، بهتر است که آن را با خود بردارد و همین طور کوله‌بارش را و چنان‌چه شمشیر ندارد، قبای خود را بفروشد و شمشیری بخرد؛ می‌خواهم بدانید که این پیشگویی کتاب مقدس که می‌گوید: او در زمرهٔ جنایتکاران به حساب آمد، باید در مورد من به انجام برسد و در واقع، همهٔ چیزهایی که دربارهٔ من نوشته شده، در حال انجام است. آن‌ها گفتند: خداوندا نگاه کن! این‌جا دو شمشیر داریم، ولی او جواب داد: کافی است!». بحث تفصیلی دربارهٔ سابقهٔ تفسیرهای آیهٔ یادشده، در مقالهٔ زیر آمده است. Joseph Leclerc, «L'argument des deux glaives»

۳. منظور investiture conflict است. اصطلاح «تَنْصیص» را در برابر واژهٔ انگلیسی investiture ـ که در کتاب‌های لغت عرب به «تَنصیب» ترجمه شده است ـ با توجه به اصطلاح «نصِّ امامت را به نام کسی کردن» در حکمت اسماعیلی جعل کرده‌ایم.

در تدبیر امور دنیوی فرانسه مداخله کند. او در آغاز به این نکته اشاره کرد که پاپ با سرپیچی از حکم صریح خداوند مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی را از آن خود کرده است، زیرا ارادهٔ خداوند بر آن قرار گرفته است که آن دو در دست یک فرد قرار نگیرد و به دو شخص متفاوت تفویض شود. «سرور و خداوندگار ما عیسیٰ مسیح» نیز با گفتن این‌که دو شمشیر کافی است، در واقع، بر همین جدایی و تمایز میان دو شمشیر تأکید کرده و گفته است که

> در کلیسا باید دو شمشیر وجود داشته باشد: شمشیر دین و شمشیر دنیا که به وسیلهٔ آن دو ریشهٔ هر آن‌چه مضر باشد، کنده خواهد شد. شمشیر روحانیت تا مردم پس از خداوند از پادشاه اطاعت کنند و شمشیر پادشاه تا دشمنان عیسیٰ در بیرون مرزهای کشور و مردم در درون آن مجبور به اطاعت از مرجعیت روحانی شوند. بدین سان، میان آن دو شمشیر نسبت محبت برقرار خواهد بود، روحانیت به سلطنت احترام خواهد گذاشت و سلطنت نیز به نوبهٔ خود روحانیت را محترم خواهد دانست. این است نسبتی که خداوند برقرار کرده بود و جنون [پاپ] هیلْده‌بْرانْد آن را نابود کرده است.[۱]

با این نامهٔ هاینریش چهارم، تفسیر باطنی از آیهٔ دو شمشیر آغاز شد و سه دهه پس از آن نیز یکی از متألهین فرانسوی در نامه‌ای با نقل همان آیه از انجیل لوقا توضیح داد که پطرس حواری، در جریان عشای ربانی، تنها یکی از شمشیرها را از غلاف بیرون کشید، در حالی‌که دیگری در غلاف مانده بود. هر دو شمشیر در اختیار پیروان عیسیٰ مسیح بود و «امروز نیز اعضای جسم لطیف او» آن‌ها را در اختیار دارند. «پادشاه یکی از اعضاء و روحانی نیز عضو دیگری» از جسم لطیف عیسیٰ است. این متأله فرانسوی که نامه را از زندان به دوستان روحانی خود می‌نوشت، در پایان نامه اضافه کرد که «اگر شمشیر پادشاه می‌توانست آزادی را به من بازگرداند، من از شمشیر روحانی نخواهم خواست که

1. H.-X. Arquillière, «Introduction», Jacques de Viterbe, *Le plus ancien traité de l'Eglise*, p. 60.

برای من آخته شود».[1] تفسیر این نامه از آیهٔ دو شمشیر که از سویی، کلیسا را صاحب دو شمشیر می‌دانست و از سوی دیگر، یکی از آن دو را به دست روحانی و دیگری را به دست پادشاه می‌سپرد، در حالی‌که نسبت میان آن دو را روشن نمی‌کرد، تفسیری کمابیش مبهم بود. بِرْنار قدیس نخستین حکیم الهی بود که با اشاره‌ای به همان آیه پاپ را صاحب اصلی هر دو شمشیر دانست، اما در عین حال، او بر آن بود که پاپ، رهبر دنیوی نیست و نباید ولایت او به تغلُّب باشد، بلکه رفتار او اُسوه‌ای برای مؤمنان است.[2] برنار قدیس در فقره‌ای با اشاره به آیهٔ یاد شده، می‌نویسد که

> پس، هر دو شمشیر در یَدِ قدرت کلیساست: شمشیرِ روحانی ــ که دربارهٔ آن تردیدی وجود ندارد ــ و شمشیر دنیوی، اما اگر یکی ــ شمشیر دنیوی ــ باید برای خدمت به کلیسا کشیده شود، شمشیر دیگر ــ شمشیر روحانی ــ تنها شمشیری است که خود کلیسا حق دارد بکشد. در این صورت، آن شمشیر به دست روحانی کشیده خواهد شد، اما در شِقّ نخست، شمشیر به دست شهسواری کشیده خواهد شد، ولی بدیهی است که به درخواست روحانی و به فرمان امپراتور.[3]

برنار قدیس با تفسیر نویی از آیه‌ای که در آن به «دو شمشیر» اشاره شده است و آیهٔ ۱۰ از فصل هیجدهم انجیل یوحنّا که در آن، عیسیٰ خطاب به پطرس حواری مسیح که شمشیری به دست داشت، می‌گوید: «شمشیر خود را غلاف کن!» با

1. Arquillière, «Introduction», op. cit. p. 61

2. Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 312.

3. Saint Bernard, *De la Considération*, IV, 7.

رساله‌ای که این فقرات را از آن نقل می‌کنیم، یکی از مهم‌ترین و در عین حال واپسین نوشتهٔ برنار قدیس است و به صورت وصیت‌نامه‌ای الهی-سیاسی خطاب به پاپ اُگنیوس سوم نوشته است که در سال ۱۱۴۸ به مقام خلافت رسید. برنار قدیس در دنبالهٔ فقرهٔ نقل شده، می‌نویسد: «این مطالب را پیش از این نیز به تو نوشته بودم. اینک اضافه می‌کنم که شمشیری را که به دست تو سپرده شده است، بردار و ضربه‌های نجات‌بخش، نمی‌گویم بر سر همه یا شمار بسیار گناهکاران، بلکه بر فرق همهٔ کسانی که می‌توانی وارد کن!»

تأکید بر ضمیر «خود» استدلال کرد که هر دو شمشیر به خلیفهٔ پطرس داده شده و مراد کلام عیسیٰ مسیح مبنی بر این که «دو شمشیر کفایت می‌کند»، آن است که کلیسا به هر دو شمشیر نیاز دارد و دو شمشیر برای کلیسا زیاد نیست. وانگهی، دستور غلاف کردن شمشیر برای آن است که شخص دیگری آن را به نام پاپ به دست خواهد گرفت.[۱] اندکی پس از برنار، یکی از پیروان او در اشاره‌ای به تمثیل «دو شمشیر» نوشت:

> بدین سان، شهریار شمشیر خود را از دست کلیسا می‌گیرد، اگرچه خود کلیسا شمشیر خون‌آلود را در تمامیت آن در اختیار ندارد، یا بهتر بگویم، آن را در اختیار دارد، اما آن را با دست شهریاری به کار می‌گیرد که قدرت اجبار جسم مردم را به او تفویض کرده، ولی مرجعیت روحانی در امور معنوی را برای پاپ محفوظ نگاه داشته است. پس، کوتاه سخن این‌که شهریار وکیل کلیساست؛ او آن بخشی از وظایف مقدس را انجام می‌دهد که انجام آن‌ها به دست روحانیان شایسته به نظر نمی‌رسد.[۲]

ژوزف لُکْلِر، با تکیه بر فقراتی از نوشته‌های حکمای الهی و علمای شریعت، توضیح داده است که تا پایان سدهٔ دوازدهم، میان مفسران و اهل شریعت در تفسیر دو آیه از انجیل لوقا و یوحنّا و در این‌که هر «دو شمشیر» به پاپ تفویض شده است، اجماع حاصل نشده بود، بلکه بسیاری از آنان نظر مخالف را قبول داشتند، اما در دومین دهه از سدهٔ سیزدهم، به اجمال، چنین استدلال می‌شد که اگر پطرس «دو شمشیر» به عیسیٰ مسیح نشان داد، دلیل بر این است که او آن دو را در اختیار داشته است و دیگر آن‌که کالبد کلیسا یکی بیشتر نیست و بنابراین، نمی‌تواند دو سر، شاه و پاپ، داشته باشد. وانگهی، خود عیسیٰ، به روایت انجیل، برای راندن فروشندگان دوره‌گرد از معبد، از «دو شمشیر» استفاده و آن هر دو را نیز به خلیفهٔ خود تفویض کرده است. نکتهٔ دیگر این‌که اگر درست است که عیسیٰ مسیح شمشیر مادی را در اختیار داشته، آن را به چه کسی تفویض کرده

1. ibid. 2. John of Salisbury, *Polycraticus*, iv, 3.

است؟[1] بر پایهٔ چنین تفسیری استدلال می‌شد که پاپ و کلیسا در همهٔ امور دینی و دنیوی ولایت مطلقه دارد، در حالی‌که امپراتور تنها از طرف کلیسا وکالت در اداره دارد و «تملّک بالمباشره در قلمرو امور دنیا از آنِ کلیساست و به امپراتور تنها حقّ تَمَتُّع داده شده است».[2] جان، اهلِ سالیسبوری، در نامه‌ای به یکی از کارگزاران دولتی، دربارهٔ تباین ذاتی مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور نوشت:

> آن‌چه شهریاران از قدرت و مقام مشروع در اختیار دارند، از کلیسا دریافت کرده‌اند، اما شهریاران کلیسا قدرت و مقام روحانی خود را نه از قدرتی دنیوی، بلکه بلاواسطه و به تفویض الهی دریافت می‌کنند. در واقع، شهریاران مُلْکِ دنیا باید بدانند که هر دو شمشیر، مادی و معنوی، به پطرس تعلق داشته است، اما شهریارانِ کلیسا که وظیفه و مقام او را دارند، خود از شمشیر معنوی استفاده می‌کنند و از شمشیر مادی به دست و از طریق مقام شهریاران دنیوی، که باید شمشیری را که در اختیار دارند، با رضایت شهریاران کلیسا و به درخواست آنان از غلاف بیرون کشیده و در غلاف کنند.[3]

نخستین تردیدها دربارهٔ نظریهٔ تفویض «دو شمشیر» به پاپ به عنوان خلیفهٔ پطرس حواری را مفسران نصوص حقوق رُمی آغاز کردند. به خلاف حکمای الهی و متشرعین مسیحی، حقوقدانان رُمی با بازگشت به تمایزی که متقدمان، میان دو شمشیر، مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی امپراتور، وارد کرده بودند، بر آن شدند که تنها یکی از شمشیرهایی که عیسیٰ در اختیار داشت، به پطرس حواری داده شد و شمشیر دیگر به یوحنّا داده شد که امپراتور وارث آن است. جاکوبی اهل ویتِرْبیو، از حکمای الهی سدهٔ سیزدهم، در پایان فقره‌ای پس از نقل

1. Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 317 sq.

۲. عبارت ژان مونتنیِ (Jean Montaigne) از فقیهان پایان سده‌های میانه را به نقل از این اثر ترجمه کرده‌ایم: Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 319

3. *in* Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 323.

منظور از اصطلاح «شهریارانِ کلیسا» سلطنت دنیوی پاپ به عنوان خلیفهٔ پطرس قدیس است.

آیه‌هایی که در انجیل لوقا دربارهٔ «دو شمشیر» آمده است، نوشت:

> از این‌که دو شمشیری که بر سر سفرهٔ سرور ما آوردند، به لحاظ وظیفه تفاوت دارند، چنین می‌توان دریافت که آن دو شمشیر باید دو مأمور متفاوت داشته باشد، به گونه‌ای که یکی به شمشیر زبان کسانی را که مستحق آن هستند، می‌زند و دیگری به داغ و درفش گناهکاران را مجازات می‌کند.[۱]

مفسران حقوق رُمی با تکیه بر فقره‌ای که در آغاز این فصل از گِلاسیئوس نقل شد، آیهٔ «دو شمشیر» را به عنوان تمثیلی از تمایز مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور در عین سازش و هماهنگی آن دو تفسیر می‌کردند. ژوزف لُکْلِر توضیح داده است که با آغاز جدال میان پاپ گرگوریوس نهم و فردریش دوم، پاپ‌ها نیز نظریهٔ وحدت «دو شمشیر» و تفسیر باطنی آن را پذیرفتند و در آستانهٔ سدهٔ چهاردهم، میان حکمای الهی و متشرعان مسیحی اجماعی در این مورد برقرار بود. در فاصلهٔ سدهٔ یازدهم تا پایان سدهٔ سیزدهم، چنان‌که گفته شد، از آیهٔ «دو شمشیر»، دو تفسیر متعارض به عمل آمد، اما در سدهٔ سیزدهم تُماس آکویناسی و با آغاز سدهٔ چهاردهم، نویسندگانی مانند دانته، مارسیلهٔ پادوایی و ویلیام اُکامی که پایین‌تر دربارهٔ آنان سخن خواهیم گفت، با تکیه بر دیدگاه‌های ارسطو در رسالهٔ سیاست و با توجه به افق‌های نو در قلمرو الهیات و با بازگشتی به تفسیر ظاهری کتاب مقدس، به نقادی تفسیرهای نظریه‌پردازان ولایت پرداختند.[۲]

بنیادگذار جریانی از اندیشهٔ سیاسی جدید، تُماس آکویناسی، واپسین حکیم

---

1. Jean de Viterbe, *De regimine civitatum*, n. 128 *in* Leclerc, op. cit. I, p. 319.
اراسموسِ رُتِرْدامی نیز دو سده بعد، در اشاره‌ای به نظریهٔ دو شمشیر، در نامه‌ای خطاب به فرانسوای اول، شاه فرانسه، نوشت: «عیسیٰ شمشیر دنیا را از دست پطرس باز پس گرفت تا آن را به شاهان بسپارد» و هم‌او در جای دیگری می‌گوید: «شبانانِ انجیل شمشیرِ بشارت را از عیسیٰ دریافت کرده‌اند تا از رذیلت‌های اخلاقی و هواهای نفسانی انسانی ممانعت کنند. شاهان نیز شمشیری را دریافت کرده‌اند که بدکاران را می‌ترسانند و از نیکوکاران دفاع می‌کنند.»
in Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique*, p. 92

2. Joseph Leclerc, op. cit. I, p. 336 sq.

الهی سده‌های میانه بود و چنان‌که پیشتر نیز گفته شد، هم‌او به دنبال «نوزایش سدهٔ دوازدهم»، ترکیبی از همهٔ دستاوردهای نظری فرهنگ «دورهٔ جاهلی» اروپا و سنت مسیحی را در نظام الهیات جدید فراهم آورد و این جمعِ میان عقل و شرع، از سویی، همهٔ دستاوردهای هزارهٔ مسیحی گذشته را در ترکیب بدیعی به عنوان سنت اندیشهٔ مسیحی تثبیت کرد و از سوی دیگر، با تفسیر عقلانی مسیحیت، راه دگرگونی‌های بنیادینی در برابر سنت مسیحی و اروپا هموار شد. از این حیث، تُماس آکویناسی را می‌توان واپسین حکیم الهی سده‌های میانهٔ متأخر تاریخ اروپا به شمار آورد و هم‌او بر پایهٔ الهیات مسیحی دستگاهی از فلسفهٔ سیاسی فراهم آورد که از خاستگاه‌های اندیشهٔ سیاسی جدید به شمار می‌رود و از این‌رو، می‌توان این بخش را با نظری به اندیشهٔ سیاسی او آغاز کرد. وانگهی، با توجه به آن‌چه دربارهٔ تحول نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا گفته شد، بازگشت به آبشخور اندیشهٔ سیاسی ارسطویی که از دستاوردهای «نوزایش سدهٔ دوازدهم» بود، اندیشهٔ سیاسی تُماس قدیس را در قلمرویی راند که نظریهٔ ولایت پاپ در آن پایان می‌یافت و نظریهٔ عرفی سیاست آغاز می‌شد؛ بدین سان، سیاست شرعی مسیحی که در فاصلهٔ آغاز سدهٔ دهم و پایان سدهٔ سیزدهم تدوین شده بود، اهمیت خود را از دست داد، نظریه‌های جدید سیاست جانشین آن شد و این همه از نشانه‌های آغازِ پایانِ سده‌های میانه بود.

ترکیب اندیشهٔ سیاسی و اخلاقی ارسطویی و الهیات مسیحی، به گونه‌ای که تُماس قدیس در نوشته‌های خود عرضه کرد، اندکی پس از مرگ او در سدهٔ چهاردهم میلادی به شالودهٔ نظری بحث‌های دربارهٔ سیاست، اخلاق، حقوق و الهیات تبدیل شد و بویژه با توجه به مبانی نظری جدید آن در قلمرو اندیشهٔ سیاسی نقشی تعیین‌کننده در دگرگونی‌های آن در آستانهٔ نوزایش سدهٔ شانزدهم بازی کرد. با ارسطومآبی تُماس قدیس، پایه‌های اندیشهٔ اُگوستین قدیس که افلاطونی بود، دستخوش تزلزل جدّی شد و به سیطرهٔ بلامنازع آن نیز خاتمه داده شد. اندیشهٔ سیاسی تُماس قدیس زمینهٔ مناسبی برای تدوین مفهوم «دولت» که به تدریج برخی از حقوقدانان با تفسیر نویی از منابع حقوق رُمی بر

اهمیت آن به عنوان مفهوم بنیادین حقوق و سیاست تأکید کرده بودند، فراهم آورد. در اندیشهٔ اُگوستین قدیس، ضرورت وجود حکومت در جامعه ناشی از گناه اولیه و سرشت گناهکار انسان بود، در حالی‌که تُماس قدیس به پیروی از اندیشهٔ سیاسی ارسطویی و با توجه به قاعدهٔ الهیات مسیحی مبنی بر این‌که «لطف، نظام طبیعت را نسخ نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌کند»،[1] بر آن شد که اجتماع و حکومت امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان است. تُماس قدیس با تأکید بر این نکته که نزول وحی، به عنوان بیان لطف الهی، اجتماع انسانی و حکومت را به عنوان امور ناشی از طبیعت و حقوق رُمی نسخ نمی‌کند، گامی بزرگ در جهت نظریهٔ عرفی فرمانروایی برداشت. بدیهی است که تُماس قدیس آیهٔ نخست از فصل سیزدهم نامهٔ پولس حواری به رُمیان را مبنی بر این‌که «هر قدرتی از خداوند ناشی شده است»، به عنوان اصل بنیادین الهیات سیاسی مسیحی قبول داشت، اما تفسیر تُماس، که قدرت سیاسی شهریار را ناشی از خداوند، ولی به تفویض مردم می‌دانست، از این اصل با تفسیر حکمای الهی پیش از او، بویژه هواداران نظریهٔ ولایت مطلقه، تفاوتی اساسی داشت. تردیدی نیست که تُماس قدیس، به عنوان حکیم الهی، غایت سیاست را وابسته به غایات الهیات و تابعی از آن می‌دانست، اما برای توضیح درست این وابستگی بر تمایز میان دو حوزهٔ تدبیر امور سیاسی و رستگاری و سعادت اُخروی نیز تأکید می‌کرد.

اثر مهم تُماس قدیس اثری با عنوان کلیات الهیات است و تُماس در دفترهایی از همین نوشتهٔ مفصل، اندیشهٔ سیاسی خود را نیز با توجه به مبانی الهیات آورده است. پایین‌تر، به برخی نظرات مطرح شده در این کتاب اشاره خواهیم کرد، اما تُماس در رساله‌ای با عنوان دربارهٔ پادشاهی خلاصه‌ای از اندیشهٔ سیاسی خود را بازگفته است. لازم به یادآوری است که تُماس قدیس نتوانست تحریر این رساله را به پایان برساند و با مرگ نویسنده، یکی از شاگردان او که بیشتر از هواداران نظریهٔ ولایت پاپ و کلیسا بود، آن رساله را به پایان برد. از این‌رو، در فقرات

---

1. «gratia non tollit naturam sed perficit». *ST*, I, q. 1, a 8.

پایانی این رسالهٔ مختصر، دو دیدگاه متفاوت را می‌توان در کنار هم دید و در تفسیر آن باید به این نکته توجه داشت. بخش‌های آغازین رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی ارسطویی است و تماس قدیس خلاصه‌ای از مقدمات سیاسی ارسطویی عرضه می‌کند که نویسندگان سیاسی پس از او در رساله‌های سیاسی خود همان مطالب را خواهند آورد. زندگی آدمیان، اگرچه مسیرهای گوناگونی را دنبال می‌کند، اما غایتی دارد و از این حیث، انسان، نیازمند اصلی است تا او را به غایت زندگی هدایت کند.[1] توضیح این‌که به گفتهٔ تُماس آکویناسی در رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی، انسان موجودی است که بر حسب طبیعت خود، «نور خرد فطری» را با خود دارد و همین نور او را به سوی غایت زندگی هدایت می‌کند. انسان موجودی اجتماعی و سیاسی است و باید در میان جمع زندگی کند، زیرا طبیعت، انسان را به خلاف دیگر جانوران، به گونه‌ای آفریده است که نمی‌تواند به تنهایی نیازهای خود را برآورده کند. همین نیاز به یاری دیگران برای برآورده کردن نیازها موجب می‌شود تا از سویی، تقسیم کار و انتخاب پیشه ضرورت پیدا کند و از سوی دیگر، در میان انبوه مردم اصلی وجود داشته باشد که بر آنان فرمانروایی کند.[2] این اصل، ناظر بر «خیر عمومی همهٔ اعضاست»[3] و همهٔ اعضای اجتماع، هم‌چون اعضای بدن انسان، غایت و خیر ویژهٔ خود را دنبال می‌کنند، در حالی‌که اصل فرمانروا خیر عموم را دنبال می‌کند. در همهٔ اموری که به صورت یک «کلّ»، سامان یافته باشند، اصلی راهبر وجود دارد و بدیهی است که در هر «کلّ» سامان یافته باید برای نیل به این غایت به شیوه‌ای خوب یا بد عمل شود. در هیأت اجتماعی، اگر اعضاء به سوی هدفی هدایت شوند که با غایتی که برای آن به وجود آمده، سازگار نیست، فرمانروایی درست نخواهد بود،[4] زیرا انسانِ آزاد، سرور خود است و اگر جمعی از آدمیانِ آزاد، در جهت خیر عمومی آن جمع

---

1. *DR*, p. 26.

2. *DR*, p. 28.

اصطلاحی که «اصل فرمانروا» ترجمه می‌کنیم، واژهٔ لاتینی princeps است که ریشهٔ دو واژهٔ principe به معنای اصل و prince به معنای شهریار و فرمانرواست.

3. *DR*, p. 29. 4. *DR*, p. 30.

هدایت شوند، فرمانروایی، درست و دادگرانه خواهد بود، اما آن‌گاه که آن جمع در جهت نفع خصوصی فرمانروا هدایت شود، آن فرمانروایی فاسد و بیدادگرانه خواهد بود.

تُماس قدیس انواع فرمانروایی‌ها را مانند ارسطو به دو نوع خوب و بد تقسیم می‌کند و ضابطهٔ تمیزِ میان آن دو را رعایت و یا عدم رعایت خیر عمومی می‌داند. او هریک از این دو نوع را نیز به سه شیوهٔ فرمانروایِی جمعی خوب ـ یا جمهوری (politia) ـ گروهی برگزیده یا اشرافیت ـ «فرمانروایی بهترین فرد یا افراد» ـ و فرد تنها که شاه نامیده می‌شود، تقسیم می‌کند.[۱]

> از این بحث، آشکارا چنین برمی‌آید که مفهوم شاه متضمن این است که یک فرد فرمانروا و او شبانی باشد که در جستجوی خیر عمومی جمع است و نه نفع خصوصی خود.[۲]

در نظر تُماس قدیس، آن کس که فرمان می‌راند، فرمانروا یا شاه است ـ یعنی rex ـ و با پدر خانواده همسانی‌هایی دارد و از این‌رو، گاهی شاه را نیز پدر مردم می‌نامند.[۳] نیّت هر حکومتی باید ناظر بر رستگاری همان جمعی باشد که فرمانروایی بر آن را وجههٔ همت خویش قرار داده است. فرمانروایی یا تدبیر امور عالم با تدبیر الهی مطابقت دارد و چنان‌که تُماس در کلیات الهیات می‌گوید کمال غایی، نیل به غایت است و خیر الهی ایجاب می‌کند که پس از آن‌که به چیزی وجود بخشید، آن را به غایت خود هدایت کند و تدبیر جز این نیست. پس، «غایت امور خیری در بیرون آن‌ها نیست، بلکه خیری است که در نفس همان امور قرار دارد».[۴] رستگاری یک جمع نیز حفظ وحدت آن است که صلح و آرامش خوانده می‌شود. غایت فرمانروای جمع باید همین صلح و آرامش باشد و برای تأمین صلح جمعی کُه تابع او هستند، فرمانروا نیازی به مشاوره ندارد، چنان‌که پزشک از خود نمی‌پرسد که آیا بیماری را که به او مراجعه کرده است، باید مداوا کند یا نه؟[۵]

---

1. *DR*, p. 32-3. 2. *DR*, p. 33. 3. *DR*, p. 34. 4. *ST*, II, II, q. 103, a 2, 5. *DR*, p. 35.

> هیچ کس، دربارهٔ غایتی که باید به سوی آن میل کند، نباید به مشاوره بپردازد، بلکه دربارهٔ وسایلی که او را به آن غایت هدایت می‌کند، باید رایزنی کند.[1]

تُماس قدیس از این مقدمات ارسطویی اندیشهٔ سیاسی خود نتایجی می‌گیرد که بیشتر با دیدگاه‌های امپراتوری- مسیحی زمان او سازگاری دارد و بی‌آن‌که در رسالهٔ او تصریح شده باشد، نوعی موضع‌گیری مساعد دربارهٔ دیدگاه هواداران امپراتوری و ردّ نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیساست.

> روشن است که آن‌چه فی‌نفسه یگانه است، بهتر می‌تواند وحدت امور متکثّر را تأمین کند. هم‌چنین، مؤثرترین علت گرما آن چیزی است که خود فی‌نفسه گرم است. بنابراین، حکومت یک فردِ تنها از حکومت جمعی از افراد سودمندتر است ... یک فردِ تنها بهتر از جمعی از افراد حکومت می‌کند و این جمع تنها می‌کوشند تا خود را به یک فردِ تنها نزدیک کنند.[2]

تُماس قدیس برای اثبات نظریهٔ خود دربارهٔ برتری نظام پادشاهی سه دلیل می‌آورد که به اجمال می‌توان به قرار زیر خلاصه کرد: ۱. دلیل طبیعی. مدار طبیعت بر فرمانروایی یک اصل واحد است؛ قلب آدمی فرمانروای بدن انسان است و در میان اجزای نَفْس انسان نیز عقل فرمان می‌راند. زنبوران تنها یک ملکه دارند و در عالم نیز خدای واحدی فرمان می‌راند. ۲. یگانه بودن فرمانروا با حکم عقل نیز مطابقت دارد، «زیرا هر کثرتی از وحدت ناشی می‌شود؛ و به همین دلیل، اگر اموری که در قلمرو صناعت قرار می‌گیرند، از اموری تقلید می‌کنند که بر حسب طبیعت وجود دارند و آثار صناعت هرچه بیشتر شبیه طبیعت باشد، بهترند، ضروری است که فرمانروای جمع انسانی نیز یک فرد بیشتر نباشد.»[3] ۳. دلیل تجربی. تجربه نشان می‌دهد که ایالت‌ها و شهرهایی که فرمانروای واحدی دارند، کمتر دستخوش آشوب و تفرقه می‌شوند و امنیت، موجب شکوفایی و فراوانی است، عدالت بهتر اجرا می‌شود و مردم خوشبخت‌اند، در حالی‌که

---

1. *DR*, p. 36.   2. *DR*, p. 36-7.   3. *DR*, p. 38.

آن‌جاکه فرمانروای واحدی وجود ندارد، فتنه و آشوب، صلح و امنیت آنان را بر هم می‌زند.[1] از نظر تُماس قدیس، پادشاهی بهترین شیوهٔ فرمانروایی و خودکامگی یا حکومت استبدادی بدترین نوع آن‌ها است. در این شیوهٔ فرمانروایی، خیر عمومی جمع از محدودهٔ تأمین نفع خصوصی فرمانروای خودکامه فراتر نمی‌رود. هرچه حکومتی از تأمین خیر عمومی فاصله بگیرد، بیدادگرتر است. بنابراین، خودکامگی از همهٔ شیوه‌های دیگر فرمانروایی بیدادگرتر است. فرمانروای خودکامه به پیروی از هواهای نفسانی خود بیدادگری‌های بسیاری را به رعیت تحمیل می‌کند. آنکه بندهٔ شهوات خود باشد، اموال رعایای خود را حیف و میل می‌کند و آنکه غضب بر او غالب شده باشد، خون می‌ریزد. باید از قلمرو فرمانروای بیدادگر فرار کرد، زیرا آن‌جاکه قانون اجرا نشود، امنیتی وجود ندارد و آن‌جاکه ادارهٔ امور بر هواهای نفسانی دیگران متوقف باشد، هیچ‌گونه سامان باثباتی برقرار نخواهد ماند.[2] بدترین ویژگی خودکامگی آن است که فرمانروا خیر معنوی را از مردم باز می‌گیرد، زیرا فرمانروایان خودکامه که بیشتر تشنهٔ قدرت‌اند تا شیفتهٔ خدمت به مردم، مانع رشد رعایای خود می‌شوند و هر فضیلتی را هم‌چون آفتی برای چیرگی دشمنانهٔ خود درمی‌یابند. فرمانروایان خودکامه به مردمان صالح سوءِ ظن بیشتری دارند تا به افراد فاسق و از فضیلت‌های دیگران وحشت دارند. آنان می‌کوشند مانعی در راه فضیلت‌های رعایای خود ایجاد کنند تا پیوند دوستی میان آنان استوار نشود و رعایا از مزایای امنیت برخوردار نشوند تا هر کسی به دیگری سوءِ ظن داشته باشد.[3]

تُماس قدیس بر آن است که هیچ فردی نباید با فرمانروای خودکامه به مقابله برخیزد و یا او را به قتل آورد، زیرا کشتن شاه، حتیٰ اگر خودکامه باشد، امری پرمخاطره است، زیرا اغلب مردم بدسرشت به این امر خطر می‌کنند و در این صورت بدتری جانشین بدی خواهد شد.[4] وانگهی، افراد بدسرشت از شاهان بیشتر از خودکامگان بیزارند و اگر کشتن فرمانروا امری مجاز باشد، بدکاران

1. *DR*, p. 38-9. 2. *DR*, p. 44-5. 3. *DR*, p. 46. 4. *DR*, p. 59-60.

شاهان را به قتل خواهند آورد و عامهٔ مردم بیشتر از آن‌که از شرِّ خودکامه‌ای رهایی پیدا کنند، شاهی را از دست خواهند داد. به پیروی از سنت رُمی که خودکامه‌ای با تصمیم سِنا برکنار شد، «اقتدار عمومی» باید خودکامه را بر کنار کند، زیرا «هم‌چنان‌که جمع مردم حق دارد، پادشاهی برای خود انتخاب کند، نیز می‌تواند بی‌آن‌که مرتکب بی‌عدالتی شود، پادشاهی راکه فرمانرواکرده است، اگر از قدرت شاهی خود، هم‌چون فرمانروایی خودکامه سوءِ استفاده کند، برکنار یا مانعی در برابر قدرت‌طلبی او ایجاد کند.»[1] او در دنبالهٔ مطلب می‌افزاید:

> اما اگر با هیچ شیوه‌ای نتوان یاوری انسانی در برابر فرمانروای خودکامه پیداکرد، باید به سلطان عالمیان، یعنی خداوند، پناه بردکه در محنت‌ها در لحظهٔ مناسب به یاری آنان می‌شتابد، زیرا در یدِ قدرت اوست که قساوت قلب جباری را به رحم و شفقت تبدیل کند.[2]

دو نوع فرمانروایی در عالم طبیعت وجود دارد: نخست، فرمانروایی عام که فرمانروایی خداوند بر همهٔ موجودات عالم است که با مشیت خود عالم را اداره می‌کند و دیگر، فرمانروایی خاص که بیشترین شباهت را باگونهٔ نخست دارد و آن فرمانروایی انسان یا عالم اصغر است، زیرا صورتی از فرمانروایی عام در او وجود دارد.

> هم‌چنان‌که همهٔ موجودات جسمانی و همهٔ قدرت‌های روحانی تحت فرمان خداوند قرار دارند، عقل نیز بر اعضای جسم و سایر قوای روح فرمان می‌راند و بدین سان، عقل در وجود انسان، هم‌چون خداوند در عالم است، اما از آن‌جاکه انسان حیوانی اجتماعی است و در میان جمع زندگی می‌کند، شباهت با فرمانروایی الهی تنها از این حیث نیست که انسان به طور فردی تحت فرمانروایی عقل است، بلکه از این حیث است که عقل یک فرد بر جمع فرمان می‌راند. وظیفهٔ خاص پادشاه نیز جز این نیست، زیرا در نزد برخی از

1. *DR*, p. 61-2. 2. *DR*, p. 63.

حیوانات که به طور جمعی زندگی می‌کنند، مانند زنبوران که گفته می‌شود، ملکه‌ای دارند، نیز شباهتی با این فرمانروایی می‌توان پیدا کرد. البته، نه از این حیث که زنبوران به واسطهٔ عقل این کار را می‌کنند، بلکه به غریزهٔ طبیعی که فرمانروای عالمیان در نهاد آنان به ودیعه گذاشته است. پس، شاه باید بداند که این وظیفه از برای آن به او تفویض شده است که در کشور خود مانند روح در بدن و خداوند در عالَم باشد. اگر او به‌جدّ در این امور تأمل کند، از سویی، وقتی بداند که او بهر آن برگزیده شده است که به جای خداوند در کشور خود فرمان براند، میل به عدالت در او بیدار خواهد شد و از سوی دیگر، او با فکر کردن به همهٔ افرادی که مانند اعضای پیکرِ خود او به فرمانروایی او گردن گذاشته‌اند، رحم و شفقت را پیشه خواهد کرد.[۱]

در اندیشهٔ سیاسی تُماس قدیس، سیاست، به عنوان حوزهٔ تأمین مصالح مرسله، اگر به درستی فهمیده شده باشد، عین دیانت است، زیرا غایت دیانت رستگاری و سعادت اُخروی است که به عنوان مصلحتی برتر بر تأمین مصالح عمومی دنیا اِشراف دارد. اما اِشراف سعادت اُخروی بر تدبیر امور سیاسی در دنیا، به معنای عدم استقلال امور دنیا نیست، بلکه به‌رغم این‌که سیاست تابعی از غایت سعادت اُخروی است، دنیا مزرعهٔ آخرت و پلی به سوی آن به شمار می‌رود که انسان به نیروی خرد می‌تواند به استقلال در تدبیر امور آن بکوشد. فرمانروای دنیا مانند قانون انسانی که بهره‌ای از قانون ابدی و الهی دارد، جلوه‌ای از فرمانروای عالم را در خود دارد و غایت هر دو جز سعادت دنیا و آخرت نیست. تُماس قدیس در کلیات الهیات تدبیر امور دنیا یا به تعبیر او gubernare را هدایت امور به غایت آن‌ها برابر مشیّت الهی می‌داند و بنابراین، عالم باید مطابق با نظمی که از مشیت ناشی می‌شود، اداره شود.[۲]

---

1. *DR*, p. 106-7.

2. *ST*, II, II, q. 103, a 1.

مشیّت، در الهیات تُماس قدیس، همان نظم عالم در مرتبهٔ اعیان ثابته و هر حکم دینی ناشی از حکمت و ارادهٔ خداوند است، در حالی‌که تدبیر امور عالم یعنی تحقق امر و حکم خداوند

> باید ... دانست که فرمانروایی این است که حکومت‌شوندگان را چنان‌که شایسته است، به غایتی که خاص آنان است، هدایت کنند.[1]
> به نظر می‌رسد که غایت قصوای جماعتی که در اجتماعی گرد هم می‌آید، زندگی توأم با فضیلت است. در واقع، اگر مردمی گرد هم می‌آیند، برای این است که زندگی خوبی بکنند، غایتی که هر یک به تنهایی نمی‌توانند به آن نایل آیند. بنابراین، زندگی خوب، زندگی توأم با فضیلت است؛ پس، زندگی توأم با فضیلت، غایت جمع‌آمدن در اجتماع است.[2]

پادشاه دنیا برای این‌که بتواند سازمان زندگی توأم با فضیلت را ایجاد کند، باید در چگونگی تدبیر و ترتیب عالم تأمل کند تا بتواند برابر اُسوهٔ خداوند عالم عمل کند. پادشاه خدای روی زمین است و چنان‌که گفته خواهد شد، در تدبیر امور دنیا اقتدار یا ولایت مطلقه دارد و این ولایت را خداوند از طریق مردم به او تفویض کرده است تا آنان را به کمالی که برای زندگی در دنیا مقدَّر شده، هدایت کند.

> باید در این امر تدبُّر کرد که خداوند در عالم چگونه عمل می‌کند، زیرا در این صورت وظیفهٔ پادشاه روشن خواهد شد. در مجموع، خداوند به دو طریق در عالم عمل می‌کند: عملی که با آن عالم را خلق می‌کند و دیگر آن‌که پس از خلق عالم، آن را اداره می‌کند. نفس انسانی نیز این دو عمل را در مورد جسم انجام می‌دهد. در واقع، نخست، نفس صورتی به جسم می‌دهد و آن‌گاه، آن را به حرکت در می‌آورد و بر آن فرمان می‌راند. بنابراین، از این دو عمل، دومین آن‌ها بویژه به وظیفهٔ پادشاهی مربوط می‌شود. به همین دلیل، عمل

و اجرای فرمان الهی و مشیت کلی او در زمان. او در کلیات الهیات می‌نویسد: «مشیت الهی، همان نظم تدبیر امور عالم است».

«Providentiam, quae est ratio gubernationis». *ST*, II, II, q. 103, a 6.

عدالت الهی به معنای تحقق امور در مطابقت با فرمان ناشی از مشیت خداوند است و نظم عادلانه با علت اولیٰ مطابقت دارد که ضابطه و قاعدهٔ (regula) هر عدالتی است.

ST, II, II, q. 105, a 6.

1. *DR*, p. 115.

2. *DR*, p. 118.

حکومت به همهٔ شاهان مربوط می‌شود و چون آنان حکومت را اداره می‌کنند، فرمانروا خوانده می‌شوند، اما عمل نخست، شایسته همهٔ پادشاهان نیست، زیرا همهٔ آنان کشور یا شهری راکه بر آن فرمان می‌رانند، تأسیس نمی‌کنند، بلکه بر کشور یا شهری فرمان می‌رانند که پیش از آن تأسیس شده است. باید دانست که اگر شخصی نمی‌بود که پیش از آن، کشور یا شهری را تأسیس کند، ادارهٔ آن امکان‌پذیر نمی‌شد. وظیفهٔ پادشاهی تأسیس کشور یا شهر را نیز شامل می‌شود و در واقع، برخی از آنان شهرهایی را تأسیس کردند که بر آن‌ها فرمان می‌راندند، مانند نیوس و رمولوس.[1]

تمایزی که تُماس قدیس میان دین و دنیا و عالم لاهوت و ناسوت وارد می‌کند، با تأکید بیشتری در نظریهٔ قانون او برجسته شده است. تُماس در باب «قانونِ» کلیات الهیات، قانون را ــ اعم از الهی، فطری و انسانی ــ بیان مصالح مرسله و ناظر بر آن می‌داند. قانون انسانی، مانند هر قانون دیگری، به تعبیر تُماس قدیس، بهره‌ای از قانون ابدی و الهی دارد و هم‌چنان‌که «قانون ابدی، از این حیث که محرک همهٔ اعمال و حرکت‌هاست، عین ثابتِ[2] مشیت الهی است»، قانون انسانی نیز محرکِ «اعمال انسانی به سوی مصلحت عمومی است».[3] تُماس، از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که وضع قانون در صلاحیت آن گروه یا نمایندهٔ آن است که اجرای قانون ناظر بر تأمین مصالح آنان است.

قانون، به معنای دقیق کلمه، به طور اساسی، ناظر بر نظام مصالح مرسله است و اختصاص امری به مصالح مرسله در صلاحیت جمهور مردم یا کسی است که مسئولیت آنان را بر عهده دارد. به همین دلیل، برقراری قانون در صلاحیت جمهور مردم یا شخص عمومی است که مسئول جمهور است. در همهٔ قلمروهای دیگر نیز

---

1. *DR*, p. 109-110.

۲. «عینِ ثابت» در اصطلاح کلام را در ترجمهٔ اصطلاح ratio در الهیات تُماس آورده‌ایم.

3. *ST*, I, II, q. 93, a 1.

اختصاص امری به غایتی در مسئولیت شخصی است که آن غایت، غایت اوست.[۱]

قانون هر کشوری، به عنوان بیان مصالح مرسلهٔ مردم آن را فرمانروا یا «هیأت حاکمهٔ» آن کشور وضع می‌کند و تُماس قدیس انواع قانون‌های انسانی را با توجه به سرشت شیوه‌های فرمانروایی طبقه‌بندی می‌کند.

قانون انسانی، بر حسب تعریف، باید ناظر بر مصالح عمومی کشور باشد و به این اعتبار، باید شخصی قانون را ایجاد کند که بر جماعت آن کشور فرمان می‌راند ... از این حیث، قانون‌های انسانی را می‌توان با توجه به نظام‌های حکومتی تمیز داد.[۲]

پیش از این اشاره کردیم که تُماس قدیس در طبقه‌بندی شیوه‌های فرمانروایی پیرو ارسطو بود. او بر پایهٔ این طبقه‌بندی نظریهٔ قانون خود را بسط می‌دهد و قانون را نیز به اعتبار «هیأت حاکمه» مانند شیوه‌های فرمانروایی به قانون دموکراتیکی، استبدادی و ... تقسیم می‌کند. تُماس قدیس، در باب «قانونِ» کلیات الهیات، بحثی را آغاز کرد که چندین سده در اندیشهٔ سیاسی مسیحی و اندیشهٔ سیاسی جدید ادامه یافت. هر اجبار و اکراهی در اجتماع ناشی از قانون است و قانون دست عامهٔ رعیت را در ارتکاب کارهای ناشایست می‌بندد، اما آیا قانونی که پادشاه وظیفهٔ نظارت بر اجرای آن را بر عهده دارد، دست پادشاه را نیز می‌بندد؟ تُماس با تمیز دو شأن قانون ــ شأن آمریت و شأن ارشادی ــ پادشاه را از مسئولیت مبرّیٰ می‌داند، اما اگرچه پادشاه از مسئولیت مبریٰ است و قانون دست او را نمی‌بندد، ولی خداوند عالم پیوسته ناظر بر اعمال اوست و از این‌رو، بر پادشاه است که به طیب خاطر به جنبهٔ ارشادی قانون گردن بگذارد.

گفته‌اند که اکراه و اجبار قانون شامل شخص پادشاه نمی‌شود، زیرا هیچ کس نمی‌تواند خود را مجبور کند و قوهٔ اجبار قانون نیز از اقتدار پادشاه ناشی می‌شود. بنابراین، گفته‌اند که پادشاه از قانون آزاد است، زیرا هیچ کس، اگر خلاف قانون عمل کند، نمی‌تواند حکمی علیه

1. *ST*, I, II, q. 90, a 3. 2. *ST*, I, II, q. 95, a 4.

خود صادر کند. بدین سان، در تفسیر این آیهٔ مزامیر داوود که "من تنها در برابر تو گناه کرده‌ام"، آمده است که "کسی در برابر پادشاه وجود ندارد که دربارهٔ رفتار و کردار او اظهار نظر کند". اما جنبهٔ ارشادی قانونی که از ارادهٔ پادشاه ناشی شده، شامل او می‌شود، چنان‌که گفته‌اند: "هر کس حقوقی برای دیگران برقرار کند، خود نیز باید از آن حقوق بهره‌مند شود" و حکیمان نیز گفته‌اند که "قانونی را که خود گذارده‌ای، تحمّل کن!". سرور ما نیز کسانی را که "می‌گویند، اما عمل نمی‌کنند"، و "بار سنگینی را به دیگران تحمیل می‌کنند، در حالی‌که حتیٰ انگشت خود را نیز تکان نمی‌دهند"، سرزنش کرده است. پس، معلوم شد که پادشاه در برابر داوری الهی از جنبهٔ ارشادی قانون آزاد نیست و باید به طیب خاطر به آن گردن بگذارد و نه از روی اجبار.[1]

بدین سان، تُماس قدیس با بیان این‌که پادشاه تنها با توجه به جنبهٔ ارشادی قانون در برابر خداوند عالم مسئول است، «ولایت مطلقه» در امور دنیا را مختص به پادشاه می‌داند. تُماس قدیس در باب «عدالتِ» کلیات الهیات با تصریح بیشتری به انتقال ولایت مطلقه در تدبیر امور از پاپ و کلیسا به پادشاه اشاره کرده و با استعمال اصطلاحی که دربارهٔ ولایت مطلقهٔ مرجع روحانی به کار می‌رفت، با صراحت بیشتر از دیگر حکمای الهی زمان خود بر این نکته تأکید می‌کند که princeps qui habet plenariam potestatem in republica یعنی «پادشاه در کشور دارای ولایت مطلقه است»[2] و می‌نویسد:

آن‌کس که از اقتدار بیشتری برخوردار است، باید قدرت سرکوبی بیشتری داشته باشد. از آن‌جا که مدینه (civitas) کامل‌ترین اجتماعات است، بالاترین مقامِ مدینه نیز کامل‌ترین قدرت اجبار را خواهد داشت. بنابراین، او می‌تواند مجازات‌هایی مانند اعدام یا قطع عضو را که جبران ناپذیرند، اجرا کند، اما پدر یا خدایگانِ [برده] به عنوان

1. *ST*, I, II, q. 96, a 5. 2. *ST*, II, II, q. 67, a 4.

رئیس منزل که اجتماع ناقصی است، دارای قدرت سرکوبی کمتری هستند و بنابراین، تنها مجازات‌های خفیف‌تری را می‌توانند اِعمال کنند که پی‌آمدهای جبران‌ناپذیری نداشته باشد، مانند سرزنش کردن. هر کس می‌تواند همسایهٔ خود را امر به معروف کند، به شرطی که او رضایت داشته باشد، اما حق تنبیه کسی که رضایت او جلب نشده است، به کسی تعلق دارد که تنبیه بر عهدهٔ او گذاشته شده، مانند حق سرزنش کردن.[۱]

تأکید بر تمایز اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی و استقلال آن دو، مانع از این نشده است که تُماس قدیس، به عنوان حکیم الهی مسیحی ــ که در نهایت کلیسا را به عنوان «جسم عیسیٰ مسیح»، عالی‌ترین نهاد اجتماع امّت عیسوی و پیشوای آن را خلیفهٔ پطرس حواری می‌داند ــ به مشروعیت برخی مداخله‌های مرجعیت روحانی در امور دنیا فتوا دهد. نسبت میان اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی، در الهیات مسیحی، در نهایت، نسبت میان جسم و روح است و برابر قاعدهٔ الهیات مسیحی فاضل بر مفضول و عالی بر دانی ارجحیت دارد و باید تابع آن باشد.

اقتدار دنیوی (potestas saecularis) تابع مرجعیت روحانی است، هم‌چنان‌که جسم تابع نَفْس است. به همین دلیل، آن‌گاه‌که مقام روحانیِ بالاتر در آن امور دنیوی مداخله می‌کند که تدبیرِ دنیوی آن امور، تابع او قرار داده شده یا خودِ اقتدارِ دنیوی، تابع حکم مقام روحانی قرار داده باشد، غصب موردی پیدا نمی‌کند.[۲]

این مداخله، به هر حال، استثنایی بر قاعدهٔ استقلال اقتدار سیاسی پادشاه است و تنها در مواردی مشروعیت پیدا می‌کند که مداخله وجهی شرعی داشته باشد. تُماس قدیس با تأکید دوباره بر استقلال اقتدار سیاسی در امور دنیا می‌نویسد :

در جامعه تنها اقتدار عمومی می‌تواند به طور مشروع قوهٔ قهریه را اِعمال کند و کسانی که این قدرت به آنان داده شده، در مقام بالاتر

1. *ST*, II, II, q. 65 a 3. 2. *ST*, II, II, q. 60 a 6.

> نسبت به کسانی قرار دارند که تابع این قدرت‌اند.[۱]

اما هم‌او در جای دیگری از کلیات الهیات دربارهٔ مشروعیت مداخلهٔ استثنایی مرجع روحانی در امور دنیا و غصب نبودن منصب قضا در صورت مداخله می‌افزاید که

> مرجعیت روحانی از اقتدار سیاسی متمایز است، اما گاهی کسانی که دارای مرجعیت روحانی‌اند، در اموری مداخله می‌کنند که در حوزهٔ صلاحیت اقتدار دنیوی است. پس، غصب مناصب قضایی همیشه نامشروع نیست.[۲]

تُماس قدیس پیش از آنکه تحریر رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی را به پایان برساند، روی در نقاب خاک کشید و یکی از شاگردان او، بارتُلُمهٔ لوکّایی، واپسین فصل‌های رساله را در خلاف جهت اندیشهٔ سیاسی استاد خود به رشتهٔ تحریر کشید. بطلمیوس لوکّایی از هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا بود و عیسیٰ مسیح را که در کتاب مقدس «شاه» و «روحانی» خوانده شده است، یگانه پادشاه عدل می‌دانست. افزون بر این دو شأن، عیسیٰ مسیح داری دو حیثیت «فرزند انسان» و «فرزند خدا» نیز هست و به این اعتبار می‌تواند با بازخرید گناهان انسان او را به ملکوت جلال الهی وارد کند.

> بنابراین، چنین فرمانروایی از آنِ پادشاهی است که نه تنها انسان، بلکه خداوندگار نیز هست، یعنی سرور ما عیسیٰ که با تبدیل افراد انسانی به فرزندان خدا، آنان را در جلال آسمانی او وارد کرد.[۳]

بارتُلُمهٔ لوکّایی، مانند همهٔ هواداران نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ، بر آن بود که دو شأن حکمت و سلطنت عیسیٰ مسیح به پطرس حواری انتقال پیدا کرده و او نیز آن هر دو را به خلیفهٔ خود که زعامت کلیسا و امّت را بر عهده دارد، تفویض کرده است. از این‌رو، اگر اقتدار سیاسی پادشاه دنیا تابع مرجعیت روحانی خلیفهٔ پطرس حواری نباشد، سلطنت او سلطنت جور خواهد بود.

> این است آن فرمانروایی که به او (یعنی عیسیٰ) داده شد و هرگز زوال

---

1. *ST*, II, II, q. 67 a 1. 2. *ST*, II, II, q. 60 a 6. 3. *DR*, p. 120.

پیدا نخواهد کرد. به سبب همین فرمانروایی، عیسیٰ مسیح، در کتاب مقدس نه تنها پیامبر، بلکه پادشاه نیز نامیده شده است، چنان‌که ارمیاء می‌گوید : "پادشاهی، فرمانروایی خواهد کرد و او حکیم خواهد بود." چنین است که تقدّس شاهی از او ناشی می‌شود و بیشتر از این، همهٔ کسانی که به مسیح ایمان آورده‌اند، از این جیث که اعضای [جسم] او هستند، شاه و روحانی خوانده شده‌اند. پس، ادارهٔ این کشور، برای این‌که دین از دنیا متمایز باشد، نه به پادشاهان زمینی، بلکه به روحانیان و بویژه به روحانی بزرگ، جانشین پطرس، خلیفهٔ مسیح، رئیس کلیسای رُم، داده شده است که پادشاهان سرزمین‌های مسیحی باید به فرمان او گردن بگذارند، همچنان‌که فرمانبردار سرور ما عیسیٰ هستند، زیرا آنان‌که وظیفهٔ غایات نخستین را دارند، باید تابع کسی باشند که وظیفهٔ غایت قصوا را دارد و آنان باید تحت فرمان (imperium) او اداره شوند.[1]

رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی تُماس قدیس و افزوده‌های شاگرد او، بارتُلُمهٔ لوکّایی، مبین این نکته است که کوشش استاد در تدوین اندیشهٔ سیاسی عرفی هنوز به نقطهٔ بازگشت‌ناپذیر نرسیده بود. نسبت میان «لطف» و «طبیعت» و عقل و شرع، به گونه‌ای که در الهیات تُماس قدیس مطرح شده بود، می‌توانست مقدمه‌ای بر اندیشهٔ سیاسی عرفی جدید باشد، اما ابهامی در الهیات و موضع سیاسی او وجود داشت که به بارتُلُمهٔ لوکّایی اجازه می‌داد تا رشته‌های استاد در اندیشهٔ سیاسی را یکسره پنبه کند.

در میان نظریه‌پردازانی که پس از تُماس اکویناسی با تکیه بر اندیشهٔ سیاسی ارسطویی راه او را دنبال کردند، دانته، شاعر ایتالیایی، شایان توجه است. دانته که بیشتر به عنوان شاعر کمدی الهی و بنیادگذار زبان ایتالیایی جدید پرآوازه است، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی، به عنوان نظریه‌پرداز سیاست عرفی جدید، در فاصلهٔ زمانی تُماس قدیس و ماکیاوللی، و نویسندهٔ رساله‌ای با عنوان دربارهٔ پادشاهی

1. ibid.

نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دانته، مانند نیکْکولو ماکیاوِلْلی و فرانْچِسکو گوئیتْچاردینی، شهروند فلورانس و نظریه‌پرداز نظام سیاسی آن شهر و یکی از نخستین نظریه‌پردازان فرمانروایی عرفی در این شهر بود. یکی از مفسران به درستی توضیح داده است که اندیشهٔ سیاسی دانته را باید یکی از وجوه تاریخ‌نویسی او به شمار آورد،[1] زیرا دانته، به عنوان شهروند فلورانس، در دهه‌هایی که تنش میان مدافعان مرجعیت پاپ و کلیسا و هواداران فرمانروایی عرفی پادشاهی که بتواند همهٔ سرزمین ایتالیا را در زیر پرچم واحدی متحد کند، شدت پیدا کرده بود، رساله‌ای در توضیح اساس «مُلْک دنیا» نوشت. دانته که از هواداران امپراتوری بود، در سه دفتر رسالهٔ خود، سه مطلب اساسی اندیشهٔ سیاسی امپراتوری و ضدِّ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا را بررسیده است که عبارت‌اند از «اثبات و ضرورت سلطنت واحد»، «در این‌که آیا مردم رُم مقام پادشاهی را به حق از آنِ خود کرده‌اند؟» و سه دیگر آن‌که «آیا قدرت پادشاه بلاواسطه از خداوند ناشی می‌شود، یا از خلیفهٔ او؟»[2] آن‌چه دانته در فصل نخست رسالهٔ خود می‌گوید، دارای اهمیت چندانی نیست و با آن‌چه پیش از این از تُماس قدیس در این باره آوردیم، اختلاف عمده‌ای ندارد. به اجمال می‌توان گفت که دانته صلح و آرامش و نیز آزادی و عدالت را غایت حیات اجتماعی انسان می‌داند و بر آن است که این جمله جز در سایهٔ پادشاهی مقتدر نمی‌تواند جامهٔ عمل بپوشد. منظور دانته از پادشاهی که «مُلْک دنیا» به او تفویض شده، مَلِکِ علی‌الاطلاق یا پادشاهی است که بر نوع بشر فرمانروایی دارد و تنها چنین پادشاهی می‌تواند خیری را که خداوند برای بندگان خود خواسته است، تأمین کند.

> هر وفاقی وابسته به وحدتی است که مکان آن در اراده‌هاست؛ نوع بشر، اگر در بهترین حالت آن لحاظ شود، نوعی از وفاق است، زیرا فرد تنها در بهترین حالت خود به لحاظ تن و جان، خود نوعی از

---

1. Passerin d'Entrèves, *Dante as a political thinker*, p. 7.
2. Dante, *Monarchia*, I, ii, 1-3.

وفاق است، هم‌چنان‌که خانواده، شهر و کشور؛ این سخن در مورد نوع بشر نیز راست می‌آید. پس، نوع بشر، اگر در بهترین حالت آن لحاظ شود، وابسته به وحدتی است که در اراده‌ها قرار دارد، اما این امر تحقق نمی‌پذیرد، مگر آن‌که ارادهٔ واحد، مدیر و مدبری وجود داشته باشد تا بتواند اراده‌های موجودات فانی را که فریفتهٔ هوس‌های نوجوانی می‌شوند و چنان‌که [ارسطوی] حکیم در واپسین دفتر *اخلاق نیکوماخُسی* گفته است، نیاز به تدبیر دارند، در وحدت همهٔ اراده‌های دیگر گرد هم آورد. این اراده، بدون وجود پادشاه واحدی برای همگان که ارادهٔ او مسلط بوده و بتواند همهٔ دیگران را رهبری کند، امکان‌پذیر نیست. اگر همهٔ این استنتاجات صحیح بوده باشد و البته، چنین نیز هست، برای این‌که نوع بشر در بهترین حالت خود باشد، لازم می‌آید که در جهان یک پادشاه وجود داشته باشد و بنابراین، پادشاهی برای صلاح دنیا ضرورت دارد.[1]

از نظر اندیشهٔ سیاسی دفتر سوم رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی مهم‌ترین بخش آن است. دانته، در آغاز رساله، در ردّ ادعای خلافت پیشوای مسیحیان و به هواداری از پادشاهی عرفی، بنا بر رسوم خطابی زمان، بر این نکته تأکید دارد که نوشتهٔ او حاصل تأمل و شب‌زنده‌داری‌های نویسنده و «مشحون از حقایقی» است که «دیگران به دریافت آن حقایق نائل نشده‌اند»، در حالی‌که «در میان حقایق سودمند، اما پنهان، شناخت مُلْکِ دنیا نه تنها سودمندترین، بلکه پوشیده‌ترین آن‌هاست و کسی نیز بر این راه نرفته است».[2] دانته در توضیح «پادشاهی عرفی» یا «مُلْک دنیا» می‌نویسد : «منظور از "مُلْک دنیا" (temporalis Monarchia) که شاهنشاهی (Imperium) نیز خوانده می‌شود، فرمانروایی یگانه بر همهٔ مردمانی است که در زمان [یا دنیا (in tempore)] زندگی می‌کنند یا فرمانروایی در میان هر چیز یا بر چیزهایی است که زمان ضابطهٔ سنجش آن‌هاست.»[3] «مُلْک دنیا» در نزد

1. Dante, op. cit. I, xv. 8-10.
2. Dante, op. cit. I, i, 1-3.
3. Dante, op. cit. I, ii, 1.

دانته در تمایز آن با «سلطنت آخرت» که عیسیٰ مسیح به آن بشارت داده، فهمیده شده است و در واقع، پادشاه نمایندهٔ خداوند بر روی زمین و موجودی خداگونه است.[۱] دانته، در رسالهٔ خود، به تصریح، قدرت پادشاه عرفی را منبعث از منبع لطف و فیض الهی می‌داند که از مجاری گوناگونی سیلان پیدا می‌کند و بنابراین، به تفویض آن از سوی مرجعیت دینی و دستگاه کلیسا اعتقادی ندارد.[۲] دانته با اقتدای به «نظریهٔ حقیقت دوگانه» ــ که به غلط تصور می‌شد ابن رشد در رسالهٔ فصل‌المقال از آن دفاع کرده است، در حالی‌که خاستگاه آن نظریه، تفسیر هواداران این فیلسوف از نوشتهٔ او بود[۳] ــ به دوگونهٔ سعادت و لاجرم، دو رهبری متمایز،

---

۱. اولمن توضیح داده است که پادشاه در اندیشهٔ سیاسی دانته انسانی نیست که در واقعیت بر تخت سلطنت نشسته باشد، بلکه به عنوان «فیضی الهی» در بیرون و بالاتر از مرزهای بشریت قرار دارد و ضامن آزادی و امنیت و اجرای عدالت است. فرمانروای دانته به ملّت خاصی وابسته نیست، بلکه به همهٔ اقوام تعلق دارد و تجسم قانون و عدالت به شمار می‌رود. به این اعتبار، دولت نیز نه «دولت ملّی» قومی خاص، بلکه دولتی جهانی است که امپراتوری رُم باستان نمونه‌ای از آن بوده است و همهٔ دولت‌ها، شهرها و اجتماعات تنها در درون همین دولت جهانی می‌توانند همهٔ توانایی‌های بالقوهٔ خود را تحقق بخشند.
Walter Ullmann, «Dante's *Monarchia* as an illustration of politico-religious *renovatio*», p. 107-8.

۲. Dante, *Monarchia*, III, xv, 15-6.

۳. دانته از هواداران اندیشهٔ فلسفی حکیم الهیِ معاصر تُماس آکویناسی، سیگِریوس، از پیشروان مکتب ابن‌رشد لاتینی و مدرسان حوزهٔ علمیهٔ پاریس بود که به سبب رفض، محکوم و از کلیسا طرد و در حدود سال ۱۲۸۱ کشته شد. دانته در ابیاتی از منظومهٔ کمدی الهی («بهشت»، X, 133-8) او را «نور ابدی» و اندیشمند «حقایق نابهنگام» خوانده است. مفسران کمدی الهی دربارهٔ تفسیر این ابیات و آگاهی دانته از دیدگاه‌های سیگِریوس سخنان متناقض فراوانی آورده‌اند که جای بحث آن در این‌جا نیست. همین قدر می‌توان گفت که در اندیشهٔ سیاسی دانته تأثیری از دیدگاه‌های هواداران مکتب ابن‌رشدی لاتینی را می‌توان مشاهده کرد.
Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, p. 287-309.
نظریهٔ «حقیقت دوگانه» که برحسب معمول به ابن‌رشد نسبت داده شده، در واقع، حاصل سوءِ تفاهمی است که از تفسیر ابن‌رشدمآبان سده‌های میانه از رسالهٔ فصل‌المقال ناشی شده است، زیرا برخی از هواداران ارسطو، حقایق فلسفهٔ او را برتر از حقایق الهیات مسیحی می‌دانستند. اسقف پاریسی، استفن تامپیه، به سال ۱۲۷۷، نظریهٔ «حقیقت دوگانه» را در این عبارت خلاصه کرد که «امری می‌تواند در فلسفه حقیقت داشته باشد، هرچند که در دیانت اهل سنت و جماعت حقیقت تلقی نمی‌شود، گویی که دو حقیقت متعارض وجود دارد [یا] گویی که در تقابل با حقیقت کتاب مقدس، در گفته‌های مردود فیلسوفان دورهٔ جاهلی حقیقت دیگری وجود دارد.» L. Hödl, «Doppelte Wahrheit», *HWP*, Bd. II, s.v. col. 285

یعنی مرجعیت معنوی پاپ و کلیسا و قدرت دنیوی پادشاه، اعتقاد دارد.

بنابراین، مشیت الهی، دو غایت را برای انسان معین کرده است، یعنی سعادت دنیا که ناظر بر تحقق فضیلت‌های خاص او و تجسم آن همانا بهشت زمینی است، و سعادت اُخْروی که در پیوستن به لقاءالله است و فطرت خاص انسان جز به مدد نور الهی بدان نمی‌رسد؛ این سعادت نیز به ما اعطاء شده و تجسم آن، جنت‌المأویٰ است. به این دو گونه سعادت به دو وسیلهٔ متفاوت می‌توان نائل شد، زیرا آن دو، طرفین دو حدًّ متفاوت‌اند. به نخستین سعادت، از طریق آموزش‌های فیلسوفان می‌توان دست یافت، به شرطی که با عمل به فضیلت‌های اخلاقی و نظری، آن آموزش‌ها را دنبال کنیم؛ اما به سعادت دیگر، از مجرای تعلیمات معنوی که فراتر از عقل آدمی است، می‌توان دست یافت، به شرطی که با عمل به فضیلت‌های دینی، یعنی ایمان، رجاء و شفقت، آن تعلیمات را دنبال کنیم. تردیدی نیست که برخی از این غایات و وسایل نیل به آن را عقل آدمی ــ که فیلسوفان تمام آن را به ما شناسانده‌اند ــ و برخی از آن‌ها را روح‌القدس ــ که حقیقت لطیفی را که ما بدان نیاز داریم، از طریق پیامبران و تذکرةالاولیاء نویسان و نیز عیسیٰ مسیح، فرزند ازلی خدا و حواریان او بر ما آشکار کرده است ــ نشان داده‌اند. با این‌همه، هواهای نفسانی بشر، اگر آدمیان که مانند اسبِ عصّاری و به صرافت حیوانی، سرگردان، می‌چرخند، به قدرت افساری به راه راست نمی‌آمدند، به این غایات و وسایل نیل به آن‌ها پشت می‌کرد. بدین سان، انسان برای نیل به این دو غایت به دو راهنما نیازمند است : مقام خلافت کلیسا برای هدایت نوع انسان در حیات اخُروی با پیروی از تعلیمات وحی و پادشاه برای هدایت نوع انسان در سعادت دنیوی با پیروی از آموزش‌های فیلسوفان.[1]

---

1. Dante, *Monarchia*, III, xv, 7-10.

توضیح مطلب این‌که از نظر دانته پادشاهی بر مرجعیت روحانی کلیسا تقدم دارد و مرجعیت روحانی علّتِ موجِدهٔ قدرت پادشاه نیست، زیرا «مُـلْک دنـیا» پیش از ایجاد مرجعیت کلیسا دارای قدرت سیاسی بوده است. «"مُلْک دنیا" پیش از ایجاد کلیسا و اِعمال مرجعیت آن، قدرت خود را در اختیار داشت. پس، کلیسا علت قدرت "مُلْک دنیا" و بنابراین، اقتدار آن نیست، زیرا در "مُلْک دنیا" اقتدار، مُساوقِ مرجعیت است.»[1] دستگاه کلیسا و «مُلْک دنیا» دو مبنای متمایز دارند؛ بنیان کلیسا را، چنان‌که پولس حواری در رسالهٔ قرنتیان می‌گوید، خداوندگار قرار داده و کسی را نمی‌رسد که نهاد دیگری بیاورد و حال آن‌که مبنای «مُلْک دنـیا» حقوق انسانی است. از نظر دانته قبول نظریهٔ تفویض قدرت دولت از سوی مرجعیت کلیسا به معنای تجزیه و نابودی آن خواهد بود. برخی از هواداران نظریهٔ ولایت مطلقه بر آن بودند که نخستین قیصر مسیحی رُم که با شفاعت رهبر کلیسای زمان خود از جذام شفا یافته بود، قدرت سیاسی را به کلیسا تفویض کرده است و از آن پس، کلیسا انحصار قدرت و مرجعیت را در دست دارد.[2] دانته در ردّ

1. Dante, op. cit. III, xii, 3.
والتر اولمن با توجه به دیدگاه دانته دربارهٔ کلیسا می‌نویسد که دانته از «کلیسا دنیازدایی» کرده است. Walter Ullmann, *Medieval foundations*, p. 130
همان نویسنده در مقالهٔ دیگری که پیش از این مطلبی را از آن نقل کردیم، غایت اندیشهٔ سیاسی دانته را «روحانیت‌زدایی (de-clericalisation) از امپراتور و امپراتوری» دانسته است.
Walter Ullmann, «Dante's *Monarchia* as an illustration of politico-religious *renovatio*», p. 111.

۲. اشارهٔ دانته به سندی است که گویا در حدود سال‌های ۷۵۰ تا ۷۶۰ هواداران انتقال اقتدار سیاسی امپراتور به پاپ از زبان قسطنطنین، نخستین امپراتور مسیحی، با عنوان لاتینی Constitutum Constantini یا «هبه‌نامهٔ قسطنطنین» جعل کردند که برابر مفاد آن، او امپراتوری را به پاپ زمان خود هبه کرده بوده است. در واقع، جعل این سند ناظر بر انتقال اقتدار سیاسی و شکوه امپراتوران رُمی به پاپ یا تبدیل خلافت به سلطنت بود که مقدمات آن، در عمل، پیشتر فراهم آمده بود. لازم به یادآوری است که این سند، یکی از مستندات هواداران و نظریه‌پردازان ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا بود و تا زمان اثبات جعلی بودن آن در کانون مباحثات بسیاری در میان موافقان و مخالفان ولایت پاپ و کلیسا قرار داشت. در این سند آمده است که امپراتور به دنبال ابتلای به جذام و توصیهٔ کاهنان مبنی بر این‌که برای بهبودی خود باید در خون جوانان شستشو کند، پطرس و پولس حواری را به خواب دیده و آن دو به او توصیه کرده‌اند تا برای بهبودی خود به پاپ مراجعه کند. جعل کنندهٔ سند از زبان

مدعیان این نظر ــ که از این مقدمه نتیجه می‌گرفتند که بنابراین، از آن پس، هر پادشاهی که قدرت خود را از مرجعیت کلیسا نگرفته باشد، فاقد مشروعیت است ــ می‌گوید که این عمل قیصر به معنای تجزیهٔ اساس دولت او و خلاف حقوق انسانی بود و می‌نویسد:

> من می‌گویم هم‌چنان‌که کلیسا نمی‌تواند خلاف اساس خود عمل کند ... "مُلْک دنیا" را نیز نرسد که خلاف حقوق انسانی عمل کند. اگر "مُلْک دنیا" خود را از میان بردارد، خلاف حقوق انسانی خواهد بود؛ بنابراین، "مُلْک دنیا" مجاز نیست که خود را نابود کند، اما تجزیهٔ "مُلْک دنیا" به معنای نابودی آن خواهد بود، زیرا "مُلْک دنیا" مبتنی بر وحدت سلطنت جهانی است. از این مطلب آشکار می‌شود که شایسته نیست آن‌که پادشاهی بر عهدهٔ اوست، آن را تجزیه کند.[۱]

تأکید بر دوگانگی اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی که دانته با اقتدای به نظریه‌پردازان ابن رشدمآب لاتینی «حقیقت دوگانه» و بر پایهٔ تفسیری از نصّ کتاب مقدس در رسالهٔ خود می‌آورد، برای تحول آتی اندیشهٔ سیاسی دارای اهمیت ویژه‌ای است و یکی از عمده‌ترین مراحل تدوین نظریهٔ سیاسی عرفی به شمار می‌رود. دانته کلیسا و امپراتوری را ناشی از دو حقیقت متمایز و کلیسا را

امپراتور می‌نویسد که قسطنطنین با مراجعه به پاپ و قبول تعمید از دست او بهبودی یافته و به مسیحیت مشرّف شده است و از این‌رو، برای سپاسگزاری از حواریان و پاپ، اعلام می‌کند که «پدر محترم ما، پاپ اعظم، و جانشینان او باید تاج زر ناب و جواهرنشانی را که از سر خود برداشته‌ایم، بر سر خود بگذارند». برابر مفاد این سند، امپراتور نه تنها قصر خود، بلکه شهر رُم و ایالات ایتالیا و نواحی غربی را به ولایت پاپ تسلیم کرده است. در این سند آمده است که «با اغتنام فرصت، امپراتوری و اقتدار خود در نواحی شرقی را نیز تفویض می‌کنیم و دستور می‌دهیم تا در بهترین ناحیهٔ ولایت بوزانطینه شهری بنا کنند که به نام ما نامیده خواهد شد و پایتخت امپراتوری خواهد بود. در واقع، از آن‌جاکه پادشاهی مقدس و دربخانهٔ دیانت مسیحی را پادشاه آسمان‌ها ایجاد کرده است، امپراتور زمینی را نمی‌رسد که قدرت خود را اِعمال کند.». دانته یکی از نخستین نویسندگان سیاسی بود که در رسالهٔ خود دربارهٔ پادشاهی دربارهٔ این سند بحث و مضمون آن را رد کرده است. ر.ک.

Robert Floz, *L'idée d'Empire en Occident*, p. 19 sq. cf. p. 192-4.

1. Dante, *Monarchia*, III, x, 8-9.

متأخر بر امپراتوری می‌داند که یگانه وظیفهٔ آن ناظر بر تهذیب اخلاق نوع بشر است، در حالی‌که امپراتوری مشروعیت خود را بلاواسطه از خداوند دریافت می‌کند. دوگانگی بنیان اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی در فطرت بشری است که دارای هدفی دنیوی و نیز غایتی ابدی است و بنابراین، برای اصلاح این فطرت دوگانه به دوگونه تدبیر، تدبیر روحانی پاپ و دنیوی امپراتور، نیاز دارد.[۱] دفاع دانته از امپراتوری نیز مبین این واقعیت است که اندیشهٔ امپراتوری، به‌رغم دگرگونی‌های عمده در حیات سیاسی اروپا، هنوز هوادارانی داشت و شاید، در سدهٔ چهاردهم میلادی، پیش از بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی جدید، یگانه اندیشه‌ای بود که در پیکار با نظریهٔ ولایت و مرجعیت روحانی جنگ‌افزاری کارآ به شمار می‌آمد. چنین می‌نماید که این ارزیابی بویژه دربارهٔ دانته موجّه بوده باشد؛ برخی از مفسران اندیشهٔ سیاسی از این نظر دفاع کرده‌اند که دانته، در کمدی الهی، به عنوان شهروند فلورانس، از هواداران دولت-شهرهای ایتالیایی به شمار می‌آمده،[۲] اما او نمونهٔ امپراتوری رُمی را ابزاری برای تحقق بخشیدن به وحدت سیاسی ایتالیا و پایان دادن به سیطرهٔ کلیسا می‌دانسته است. دانته، دو سده پیش از ماکیاوللی، کلیسا را خاستگاه انحطاط امپراتوری رُم و تجزیهٔ ایتالیا خواند و در ابیاتی از «برزخِ» کمدی الهی دربارهٔ مداخلهٔ مرجعیت روحانی در اقتدار سیاسی نوشت:

رُم را که مایهٔ نیکی جهان بود، عادت بر آن بود که دو آفتاب داشته

---

1. Robert Folz, op. cit. p. 157.

۲. نظریهٔ دانته دربارهٔ دولت-شهر فلورانس در اثر زیر آمده است که اشارهٔ به آن در این‌جا ضروری به نظر نرسید. Passerin d'Entrèves, *Dante, as a political thinker*
همین نویسنده گفته است که دانته، مانند ماکیاوللی و حتیٰ بیش از او، شهروند فلورانس بود و اندیشهٔ سیاسی او نیز در واقع ـ بویژه در کمدی الهی ـ نوعی نظریه‌پردازی دربارهٔ تجربه‌ای است که از شهروندی فلورانس به دست آورده بود. این مفسر اندیشهٔ سیاسی دانته بر آن است که دانته، در کمدی الهی، هوادار نظریهٔ دولت-شهر فلورانس بود، در حالی‌که در رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی که پیش از کمدی الهی نوشته شده، از پادشاهی جهانی دفاع کرده است. دیگر مفسران با تحلیل استعاره‌ها و صنایع ادبی به کار رفته در کمدی الهی از دیدگاه معانی و بیان نشان داده‌اند که دانته را باید در هر دو اثر نظریه‌پرداز پادشاهی دنیا خواند.
E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge*, p. 126-7.

باشد، که بر دو راه، راه زمینی و راه خدا، پرتوافشانی کنند. یکی از آن دو خورشید، دیگری را خاموش کرد؛ شمشیر با عصای پاپی یگانه شد. از اتحاد آن دو، جز شرّ بر نخواهد خاست، زیرا اگر آن دو یگانه باشند، یکی را از دیگری ترسی نخواهد بود.[۱]

در دهه‌های آغاز سدهٔ چهاردهم مجادلات دربارهٔ برتری مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی امپراتور به اوج رسید که البته، اگرچه نخستین جدال دو نهاد کلیسا و امپراتوری نبود، اما با اختلاف میان بونیفاتیوس هشتم و فیلیپ، پادشاه فرانسه، دورهٔ جدیدی از پیکار آغاز شد و هواداران هریک از همهٔ منابع کتاب و سنت و حقوق عرفی و شرعی برای دفاع از دیدگاه خود سود جستند که دامنهٔ آن تا آلمان و ایتالیا گسترش یافت.[۲] مارسل ریْوییر که نوشته‌های این دوره را مورد بررسی قرار داده است، با توجه به این‌که این دوره، آغاز اعلامِ استقلالِ نهاد «دولت» نسبت به کلیسا و مرجعیت پاپ بود، آن را «آغاز عصر جدید» می‌داند[۳] و می‌نویسد:

هرگز دربارهٔ سلطنت دنیوی پاپ چندان بحث نشد، دربارهٔ حقوق آن

---

۱. دانته، «برزخ»، کمدی الهی، فصل شانزدهم، ابیات ۱۱۲-۱۰۶. در این ابیات اشاره‌ای آشکار به نظریهٔ «دو نورِ» عهد قدیم کتاب مقدس ـ «خداوند دو نور آفرید: نوری بزرگ تا بر روز فرمان راند و نور کوچک‌تر به عنوان فرمانروای شب»: سِفْرِ تکوین، باب نخست، آیهٔ ۱۶ ـ وجود دارد که همراه با نظریهٔ «دو شمشیر» از دلایل عمدهٔ هواداران نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا بود. برابر این نظریه، مرجعیت روحانی، تصویری از آفتاب و امپراتوری تصویری از ماه به شمار می‌آمد و نسبتِ میان آن‌ها نسبتِ «مُنیر» و «مُستنیر» بود. دانته با تأکید بر این نکته که «رُم دارای دو آفتاب» بوده و نه یک آفتاب و یک ماه، امپراتوری را نیز همتای مرجعیت روحانی و مستقل از آن وصف کرده است. همین توضیح در رسالهٔ سیاسی دانته نیز با تفصیل بیشتری آمده است. این ابیات، مانند ابیات بسیار دیگری در کمدی الهی، نقدی بر دیدگاه‌های هواداران ولایت مطلقه است. Jacques Goudet, *Dante et la politique*, p. 148

2. Rivière, *L'Eglise et l'Etat au temps de Philippe le Bel*, p. 270.

3. Rivière, op. cit, p. 271.

یکی دیگر از مفسران اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه بر آن است که با جدال میان بونیفاتیوس و فیلیپ در ارکان خلافت که پیش از آن از آسیب مصون مانده بود، رخنه‌ای بی‌سابقه افتاد.

I. Iung, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, p. 72.

نوشته و بر مطلق بودن آن به اندازهٔ زمانی که جز خاطره‌ای از آن باقی نمانده بود، تأکید نشد. شگفتا که نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ در امور دنیوی، زمانی در نوشته‌های علمی راه یافت که فرآیند فروپاشی آن در عمل به پایان رسیده بود. عصر فیلیپ، از این حیث که در صدر آن واقعهٔ پرتنش قرار گرفته بود، برای اهل الهیات دارای اهمیت مضاعفی است.[۱]

دورنمای تاریخی این دورهٔ نو در جدال میان پاپ و امپراتور، به اجمال، از این قرار بود که در سال ۱۲۹۶، فیلیپ، پادشاه فرانسه، برای جنگ با انگلستان به منابع مالی نیاز داشت و کوشش کرد تا آن را از طریق کمک مالی اسقفان فرانسوی بر طرف کند. پاپ در نوشته‌ای توضیح داد که هرگونه مداخلهٔ قدرت دنیوی در امور کلیسا و مرجعیت روحانی و روحانیت توجیه شرعی ندارد و برابر فتوای او روحانیان از پرداخت وجوهات به شاه منع شدند. فیلیپ نیز که متوجه شده بود که فرمان پاپ در مخالفت با تدابیر او صادر شده است، به نوبهٔ خود، صدور پول از فرانسه و ارسال آن به رُم را ممنوع اعلام کرد.[۲] این پیکار که در آغاز، مالی و سیاسی بود، کم‌کم به جدالی نظری در قلمرو الهیات «سیاسی» تبدیل شد و هر دو طرف همهٔ نیروی هواداران را برای دفاع از موضع خود به میدان آوردند. در فرانسه که پیکار صبغه‌ای کمابیش «ملّی» نیز پیدا کرده بود، حکمای الهی و نیز حقوقدانان با سود جستن از منابع کتاب و سنت کوشش کردند تا برای اقدام پادشاه این کشور وجهی شرعی و توجیهی حقوقی پیدا کنند.[۳] در میان رساله‌های حکمای الهی این دوره، نوشته‌ای با عنوان دربارهٔ اقتدار شاه و پاپ *(De potestate regia et papali)* اثر ژان دُ پاری که به احتمال بسیار در

---

1. Rivière, op. cit. p. 276.
2. Rivière, op. cit. p. 63 sq.

۳. در پیکاری که میان فیلیپ و پاپ درگرفته بود، برخی از هواداران استقلالِ سلطنت در امور دنیوی بویژه در رساله‌های حقوقی از موضع فیلیپ دفاع کرده بودند. نویسندگان این رساله‌ها برخی از حقوقدانان زمان فیلیپ بودند که اگرچه رساله‌های آنان به دست ما رسیده است، اما نام و نشان آنان دانسته نیست. دربارهٔ مضمون این رساله‌ها ر.ک.

Rivière, op. cit. p. 253-271.

اواخر سال ۱۳۰۲ به رشتهٔ تحریر درآمده،[1] در مجادلات نظری میان فیلیپ و بونیفاتیوس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اندیشهٔ برتری اقتدار سیاسی پادشاه و استقلال دولت که با فردریش دوم مطرح شده بود، در زمان فیلیپ نیز با شدت بیشتری دنبال شد. تهیهٔ پول مورد نیاز پادشاه فرانسه و اخذ وجوهات شرعی پاپ برای ادامهٔ جنگ‌های صلیبی و دیگر مخارج دستگاه خلافت، مستلزم روشن بودن حدود قلمرو فرمانروایی هر یک از آن دو بود و مجادله بر سر همین تعیینِ حدودِ قدرت و قلمرو فرمانروایی پادشاه و پاپ بحث‌های نظری بسیاری را به دنبال آورد و رساله‌های بسیاری برای دفاع از موضع هر یک نوشته شد: پاپ به دنبال آن بود تا شهریاران دنیوی را تحت فرمان خود درآورد، در حالی‌که شهریاران حاضر به پذیرش هیچ قیدی نبودند.

اهمیت رسالهٔ ژان دُ پاری از نظر شیوهٔ ورود او در این بحث و تفسیر کتاب مقدس در این بود که او تفسیر «ظاهری» آیه‌ها را بر تفسیر باطنی آن‌ها ترجیح داد و با اتخاذ روش تفسیر آیه با آیه‌های دیگر بر آن بود که چنان‌که نتوان در آیه‌های دیگر قرینه یا مجوزی برای تفسیر باطنی پیدا کرد، باید آیه را به ظاهر مدلول آن تفسیر کرد. این دیدگاه تفسیری در تعارض کامل با روش تفسیر هواداران ولایت مطلقه بود که با تفسیر باطنی برخی از آیه‌های کتاب مقدس کوشش می‌کردند تا برای نظریهٔ خود توجیهی دینی پیدا کنند.[2] ژان دُ پاری به اعتبار موضع معتدل خود که نه در شمار حقوقدانان مخالف پاپ بود و نه هواداران نظریهٔ ولایت مطلقهٔ او، از پیشروان «راه میانه» یا via media به شمار می‌آمد و با قید این‌که پادشاه در امور دنیوی حاکمیت دارد، اما جامعه باید تابع اصول اخلاق مسیحی باشد، به تمایز و استقلال کامل دو اقتدار اعتقاد داشت. ژان دُ پاری در دیباچهٔ رسالهٔ دربارهٔ اقتدار شاه و پاپ با اشاره‌ای به تعارض دو دیدگاه افراطی و این‌که

---

۱. متن لاتینی این رساله همراه با ترجمهٔ آلمانی آن در اثر زیر به چاپ رسیده است:
Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt*.
فقرات نقل شده از این رساله را بر پایهٔ این متن و برگردان انگلیسی ترجمه کرده‌ایم، اما در یادداشت‌ها تنها به ترجمهٔ انگلیسی ارجاع داده شده که دسترسی به آن آسان‌تر است.

2. Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, p. 43 sq.

گاهی افراط و تفریط در مباحث نظری، دو روی یک سکّه‌اند، آشکارا بر اهمیت دفاع از «راه میانه‌ای» که برخی از نویسندگان سدهٔ سیزدهم و چهاردهم در الهیات «سیاسی» مطرح کرده بودند، تأکید می‌کند و با اشاره‌ای به نظر برخی مبنی بر این‌که روحانیان مسیحیت فانی به حیات دنیا و به حیات آخرت باقی‌اند و به همین دلیل نمی‌توانند در امور دنیوی تصرفی داشته باشند، و نظر مخالفان آنان که روحانیان را در امور دنیوی و اُخروی مبسوط‌الید می‌دانستند، می‌نویسد:

> از این‌رو، من بر آنام که حقیقت را باید در حدِّ وسطِ این افراط و تفریط جستجو کرد، زیرا به خلاف نظر نادرست نخستین گروه، روحانیان کلیسا اِبایی از این‌که مال و منال و سلطه‌ای در امور دنیوی و حقوقی داشته باشند، ندارند. این سلطه در امور دنیوی مبتنی بر مقام یا منصب یا به این اعتبار که خلیفهٔ عیسیٰ مسیح و جانشینان حواریان هستند، نیست. آنان این مال و منال یا سلطه در امور دنیوی را می‌توانند از طریق واگذاری یا اجازهٔ شهریاران به دست آورند، خواه شهریاران به سبب تقوا به آنان محوّل کرده و خواه از راه دیگری به دست آورده باشند.[1]

ژان دُ پاری، مانند همهٔ حکمای الهی مسیحی، کلیسا را نهادی واحد و غیرقابل تجزیه می‌داند که پاپ در رأس آن قرار دارد و در زمان غیبت جسمانی عیسیٰ مسیح از عالم شهادت، متولی مسائل مستحدثهٔ امّت و متکفل امور مربوط به ایمان و شریعت است، اما از آن‌جاکه به سبب اختلاف میان مردم، امکان دارد بدعت‌هایی ظاهر شود و در وحدت کلیسا خلل ایجاد کند، باید فردی در این امور مرجعیت داشته باشد که جز پطرس قدیس و جانشینان او نیستند. این خلافت ــ به تعبیر متکلمین در بحث از امامت کُبریٰ ــ از «مصالح عامه» نیست، که ناشی از بیعت مردم یا شورای کلیسا بوده باشد، بلکه مبتنی بر نصّی است که عیسیٰ مسیح به نام خلیفهٔ خود کرده است.

> تنها پطرس و جانشینان او در این امور مرجعیت دارند و البته، نه به

---

1. *RP*, p. 4.

> موجب مقررات شورای کلیسا، بلکه به موجب کلام سرور ما که نخواسته است چیزی از آن‌چه برای رستگاری ضرورت دارد، در کلیسایش وجود نداشته باشد.[۱]

بدیهی است که ژان دُ پاری، به عنوان حکیم الهی با تکیه بر مقدمات ارسطویی-تُماسی الهیات خود، به تقدم بالشرف مرجعیت روحانی پاپ و کلیسا که ناظر بر غایتی برتر از حیات دنیوی است، اعتقاد دارد، اما او تقدم بالشرف مرجعیت روحانی را در همهٔ زمینه‌ها درست نمی‌داند. نسبت قدرت سیاسی به اقتدار روحانی، با نسبت امیر به پادشاه قابل مقایسه نیست که از هر جهتی بر او فضیلت دارد، بلکه نسبت رئیس خانواده و سرپرست سربازان است که یکی از دیگری ناشی نمی‌شود، بلکه قدرت هر دو از مرجعی بالاتر ناشی می‌شود. قدرت دنیری در امور دنیا بر مرجعیت روحانی برتری دارد و به هیچ‌وجه تابع آن نیست، زیرا از آن ناشی نمی‌شود و آن هر دو از مرجعی بالاتر ناشی می‌شوند که قدرت الهی است. از این‌رو، قدرت پایین‌تر، در همهٔ امور، تابع قدرت بالاتر نیست، بلکه تنها در اموری تابع آن است که مرجع بالاتر او را تابع قرار داده است، به گونه‌ای که روحانی، به طور عمده، در امور اُخروی و شهریار، به طور مطلق، در امور دنیوی برتری دارند.[۲]

پادشاه متولی «مصالح مرسلهٔ» مردمی است که بر آنان فرمان می‌راند و پاپ را در امور دنیوی مباشرتی نیست. ژان دُ پاری برای اثبات غیر شرعی بودن تصرف پاپ در امور دنیا، در آغاز، توضیح می‌دهد که به خلاف گفتهٔ برخی از هواداران ولایت پاپ، حتیٰ عیسیٰ مسیح، در حیثیت «فرزند انسان»، در «مصالح مرسلهٔ» مردم مبسوط‌الید نبود و بنابراین، نمی‌توانسته است حقّ خود در امور دنیوی را به پطرس تفویض کند. به نظر ژان دُ پاری، پادشاهی عیسیٰ مسیح سه وجه بیشتر نمی‌تواند داشته باشد : نخست، به اعتبار این‌که او «خدا» بود و با خالق عالمیان اتحاد داشت. از این حیث، او نه تنها بر انسان، بلکه بر همهٔ موجودات سلطنت داشت. دیگر این‌که فرزند انسان، فرزند خدا بود، و به این

1. *RP*, p. 13. 2. *RP*, p. 20.

اعتبار، عیسیٰ پادشاه به شمار می‌آمد، اما نه پادشاه دنیا بلکه پادشاه آسمان‌ها و به همین دلیل، درکتاب مقدس، از او به لفظ «پادشاه» و «روحانی» یاد شده است. سومین وجه پادشاهی عیسیٰ مسیح در امور دنیوی، به اعتبار انسان بودن او می‌تواند باشد، اما ژان دُ پاری با تفسیر آیه‌هایی از کتاب مقدس و با استناد به فقراتی از نوشته‌های پدران کلیسا این وجه را به هیچ‌وجه درست نمی‌داند.[1] عیسیٰ مسیح، فرزند انسان، در امور دنیوی و «مصالح مرسلهٔ» مردم، ولایت و حکومتی نداشت و هیچ روحانی نیز به عنوان خلیفهٔ او نمی‌تواند در این امور مباشرتی داشته باشد، چنان‌که از زبان خود او در آیهٔ ۲۴ از فصل دهم انجیل متّیٰ آمده است: «هیچ مریدی از مراد خود بزرگ‌تر و هیچ بنده‌ای برتر از خدایگان خود نیست».[2]

ژان دُ پاری، با تکیه بر ظاهر آیه‌هایی از انجیل، هر قدرتی را به طور بلاواسطه ناشی از خداوند می‌داند و با تأکید بر تمایز کامل میان قدرت سیاسی پادشاه و مرجعیت روحانی پاپ، هیچ یک از آن‌ها را تابع دیگری نمی‌داند. سلطنت در نظر او، هم‌چون موهبتی الهی است که از طرف مردمی که پادشاه یا خاندان او را انتخاب می‌کنند ــ یا به فرمانروایی او گردن می‌گذارند ــ به او تفویض شده است. وانگهی، سلطنت نسبت به خلافت کلیسا دارای تقدم زمانی است و از این‌رو، به لحاظ ماهیت و در مقام اجرا، نمی‌تواند وابسته به مرجعیت پاپ باشد.[3] ژان دُ پاری در بحث «دو شمشیر» نیز، بار دیگر، یادآور می‌شود که در تفسیر آیه‌های کتاب مقدس نباید از ظاهر آن‌ها دور شد. شمشیری در تملّک عیسیٰ مسیح نبوده است تا آن را به پاپ تفویض کند و تردیدی نیست که

> سرور ما پاپ، صاحب هیچ یک از این شمشیرها نیست و در امور دنیوی نیز تصرفی ندارد، مگر این‌که شهریاری از سر پارسایی و تقوا آن را به او تفویض کرده باشد.[4]

مقام روحانیان کلیسا را پاپ به آنان تفویض نمی‌کند و اعتبار آنان نیز از مرجعیت پاپ ناشی نمی‌شود، بلکه حتیٰ مرجعیت روحانیان کلیسا به طور مستقیم از

1. *RP*, p. 30-1. 2. *RP*, p. 32-3. 3. *RP*, p. 43. 4. *RP*, p. 42.

خداوند و کسانی ناشی می‌شود که آنان را انتخاب کرده‌اند، چنان‌که حواریان ــ که اسقفان جانشینان آنان‌اند ــ رسولانِ پطرس ــ که پاپ خلیفهٔ اوست ــ نیستند، بلکه خود عیسیٰ مسیح آنان را رسولان خود قرار داده است.[1] «ظواهر خلق» و «بواطن» آنان ــ به تعبیری که غزالی در احیاء علوم‌الدین می‌آورد ــ به دو قلمرو متفاوت تعلق دارند؛ مرجعیت روحانی متکفل «بواطن خلق» است و هیچ گونه اجبار و اکراهی در قلمرو «بواطن» جایز نیست؛ اِعمال اجبار و اکراه نیز که از وظایف قدرت سیاسی و در انحصار اوست، در «بواطن خلق» کارساز نیست.

> دربارهٔ حقِّ تنبیه و اِعمال نظارت کلیسا باید دانست که این حق تنها می‌تواند روحانی باشد، زیرا این حق نمی‌تواند مجازاتی روحانی در ظواهر خلق اِعمال کند، مگر در شرایطی و به طور گذرا. در واقع، اگرچه وظیفهٔ حاکم شرع کلیسا هدایت مردم به صراط مستقیم و اصلاح گناهان آنان است، اما این کار باید با توجه به طریقی صورت گیرد که خداوند معلوم کرده است.[2]

شرایطی که ژان دُ پاری در این فقره استثناء شمرده، به موردی مربوط می‌شود که مؤمنِ گناهکاری به اجرای مجازات از سوی حاکم شرع رضایت داشته باشد و گر نه حاکم شرع نمی‌تواند مانند قاضی عرف گناهکار را مجازات کند، اما اگر مجرم به اجرای حکم از سوی حاکم شرع رضایت نداشته باشد، او تنها می‌تواند «مجازاتی روحانی» هم‌چون طرد او از کلیسا تعیین کند. قید «گذرا بودن» نیز از این‌رو در عبارت ژان دُ پاری آورده شده است که گاهی فسق شهریاری آشکار می‌شود و به سبب مقام و مرتبهٔ او اصلاح ممکن نمی‌گردد. در این صورت،

> پاپ می‌تواند چنان تأثیری بر مردم بگذارد که پادشاه اعتبار دنیوی خود را از دست بدهد و مردم او را از سلطنت خلع کنند. پاپ در صورتی می‌تواند با طرد همهٔ کسانی که از پادشاه فرمان می‌برند، از کلیسا چنین کند که فسقی که علم به آن در صلاحیت اوست، آشکار شده باشد : بدین سان، مردم پادشاه را از سلطنت خلع خواهند کرد یا

1. *RP*, p. 43-4. 2. *RP*, p. 66.

در شرایطی پاپ می‌تواند او را خلع کند. نیز اگر فسق پاپ آشکار و او مایهٔ رسوایی کلیسا شود و اگر اصلاح او ممکن نشود، شهریار، به طور غیرمستقیم، حکم به الحاد او داده و در شرایطی، از جانب خود و خلیفه‌های دربار پاپی، او را از خلافت خلع می‌کند. اگر پاپ رضایت ندهد، پادشاه می‌تواند با تأثیر بر روی مردم او را وادار به قبول کند و مردم او را از خلافت خلع کنند.[1]

نوآوری رسالهٔ ژان دُ پاری در این است که او، مانند تُماس قدیس، به تمایزی میان دو ساحت لطف و طبیعت اعتقاد داشت. چنان‌که پیش از این اشاره کرده‌ایم و پایین‌تر نیز در بحث از اندیشهٔ سیاسی ویتوریا گفته خواهد شد، برابر قاعدهٔ الهیات مسیحی، لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، نظام طبیعی را از میان نمی‌برد و همهٔ حقوق و تکالیف ناشی از نظام طبیعی در وضعیت لطف نیز به اعتبار خود باقی می‌ماند که پادشاهی یا regnum مکان و نهاد تأمین مصالح آن است. وانگهی، مشیّت الهی بر این تعلّق گرفته است که میان طبیعت و لطف هماهنگی وجود داشته باشد، هم‌چنان‌که دو نظام «شرع و عقل» عین یکدیگرند. لطف، بی‌آن‌که عین نظام طبیعت باشد، آن را به کمال می‌رساند و بنابراین، دو قلمرو متمایز «مصالح مرسله» وجود دارد که پاپ و روحانیت، متولی وجه اُخروی آن و امپراتور، متکفل وجه دنیوی آن است. ژان دُ پاری، «انسان را طُرفهٔ معجونی سرشته» از «لطف» و «طبیعت» می‌داند و بر آن است که سعادت او جز با تأمین مصلحت دین و دنیای او امکان‌پذیر نمی‌شود. این دو غایت و دو مصلحتِ ناشی از آن، در عین وحدت، متمایزند، هم‌چنان‌که قلمرو متولیان آن دو نیز متمایزند. اقتدار سیاسی امپراتوران مسیحی راه رستگاری مؤمنان را هموار می‌کند، اما چنان‌که گذشت، مقام شاهی ناشی از مرجعیت روحانی نیست. رسالهٔ ژان دُ پاری کوششی در تحریر محل نزاعِ نسبتِ دین و دنیا بود و اگرچه خود او نمی‌توانست همهٔ نتایج مقدمات نظریهٔ خود را دریابد، اما با دریافت سیاسی که از نظریهٔ نسبت میان «لطف» و «طبیعت» به دست داد، زمینهٔ تحول آتی اندیشهٔ سیاسی را

1. *RP*, p. 66.

فراهم کرد.[1] اهمیت رسالهٔ دربارهٔ اقتدار شاه و پاپ ژان دُ پاری در این است که توانست با تکیه بر همهٔ منابع کتاب و سنت و نوشته‌های حکمای الهی تا پایان سدهٔ سیزدهم اثری بدیع و حاوی «هیأت تألیفی» همهٔ داده‌های عینی علوم دیانت مسیحی فراهم آورد. توجه به ظاهر و مدلولِ بلاواسطهٔ نصوص، او را از بسیاری جهات از پیشینیان خود و بویژه هواداران نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا متمایز می‌کند. ژان دُ پاری با تجدید تحریر محل نزاع، جدال دربارهٔ مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور را در راه جدال دربارهٔ پاپ یا شورای اسقفان کلیسا راند که باب نویی در الهیات مسیحی بود و از این حیث، برخی او را به‌رغم ابهامی که در نوشتهٔ او در این باره وجود دارد، از نخستین هواداران نظریهٔ برتری شورای اسقفان کلیسا خوانده‌اند.[2]

نخستین نظریه‌پرداز پراهمیت اندیشهٔ سیاسی عرفی و منتقد ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا مارسیلهٔ پادوایی، فیلسوف ابن‌رشدمآب ایتالیایی بود که با رسالهٔ مدافع صلح و آرامش، راه اندیشهٔ سیاسی عرفی جدید را هموار کرد. مدافع صلح و آرامش مهم‌ترین رسالهٔ سیاسی- الهیِ پایان سده‌های میانه و آغاز دوران جدید اروپاست. این رساله که به سال ۱۳۲۴ انتشار یافت، بیانیهٔ دفاع از امپراتوری در پیکار میان مرجعیت روحانی کلیسا و اقتدار سیاسی امپراتور است و به سبب پژواکی که آن پیکار در این رساله پیداکرده و نیز به لحاظ موضع‌گیری نویسندهٔ آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با انتخاب یوهانس بیست و دوم به عنوان پاپ به سال ۱۳۱۶، که مقارن جدال فردریش اتریشی با لودویگ باپِزنی برای به دست آوردن مقام امپراتوری بود و این‌که پاپ جانب فردریش راگرفته بود، پس از پیروزی لودویگ در سال ۱۳۲۲ و میلی که او به گسترش سیطرهٔ خود بر ایتالیا بدون امضای پاپ داشت، پیکاری میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی آغاز شد. در سال ۱۳۲۴، پاپ به رفض لودویگ فتوا داد و او را از کلیسا طرد کرد و امپراتور نیز با اعلان بیانیه‌ای پاپ را ناصبی خواند و او را متهم کرد که به خلاف آیین عیسیٰ مسیح خواستار کسب قدرت سیاسی است. امپراتور بر آن بود که

1. Jean Leclercq, op. cit. p. 112 sq.

2. Jean Leclercq, op. cit. p. 128-31.

فسق پاپ آشکار شده است و شورای کلیسا می‌تواند، با استناد به مدلول فتوای شورای کلیسا به سال ۱۲۱۵ میلادی دربارهٔ رافضیان، او را از مقام خود بر کنار کند و همین فتوا به سلاحی بر ضدّ پاپ تبدیل شد. مارسیله پادوایی در رسالهٔ خود که به امپراتور تقدیم شده است، جانب همین فتوا را گرفت و چون تحت پیگرد دستگاه کلیسا قرار گرفت و در خطر افتاد، به دربار لودویگ پناهنده شد. او در رسالهٔ مدافع صلح و آرامش با اشاره‌ای به این پیکار نوشت که از مدّت‌ها پیش، انقلابات در حکومت،

> مانع اقدام ضروری شهریار در قلمرو ایتالیا شده است و این امر هم‌چنان بیش از پیش ادامه دارد. این انقلابات آن سرزمین را از صلح و آرامش و منافع دیگری که از آن ناشی می‌شود، محروم کرده و می‌کند، آن را به انواع شرور مبتلا کرده و می‌کند و آن را از انواع بلاها آکنده است.[۱]

رسالهٔ مدافع صلح و آرامش، بیانیه‌ای سیاسی در دفاع از لودویگ دوم است و به پیروی از نظر مارسیله بود که لودویگ، به سال ۱۳۲۸، خود را امپراتور خواند و پاپ را نیز از مقام خود خلع و آن‌گاه نصّ پاپی را به نام یک روحانی دیگر از فرقهٔ فرانسیسکان انتقال داد،[۲] اما مردم ایتالیا بر او و پیروان او شوریدند و

---

1. Marsilius von Padua, *Der Verteidige des Friedens*, I, xix, 4.

فقرات نقل شده از مدافع صلح و آرامش را از این کتاب ـ با نشانهٔ اختصاری *VF* ـ آورده‌ایم که شامل نخستین چاپ انتقادی اصل لاتینی همراه با ترجمهٔ آلمانی است. پس از نوشته شدن این بخش، برگردان فرانسه نیز که ترجمه‌ای بسیار دقیق و همراه با توضیحات مترجم است، در دسترس قرار گرفت. فقرات ترجمه شده را با همین متن مقایسه و از توضیحات مترجم نیز استفاده کرده‌ایم.

۲. لودویگ در یازدهم ژانویهٔ همان سال پارلمان را به نشست فراخواند و به نمایندگان قول داد در دفاع از شرف مردم رُم کوشا باشد. در هفدهم همان ماه، تاجگذاری انجام شد و امپراتور مارسیله را به مقام جانشین خود در امور ارشاد معنوی منصوب کرد. لودویگ در همان مراسم اعلام کرد: «ما در این شهر مطابق مشیت الهی و به طور مشروع تاج امپراتوری و عصای پاپی را از مردم خودمان، اهالی رُم که در نزد ما بسیار عزیزند، دریافت کردیم و به یمن قدرت قاهرهٔ خداوند و قدرت خودمان این شهر و جهان را رهبری می‌کنیم.» روبر فولْز که این فقره را از او نقل می‌کنیم، یادآور شده است که اصطلاح «مردم عزیز رُم» ترکیبی ویژهٔ پاپ‌ها در مقام سخن گفتن از اهالی رُم بود. Robert Folz, op. cit. p. 167

لودویگ شکست خورد. این شکست، پایان کار امپراتور نبود؛ در آغاز سدهٔ چهاردهم، در ایتالیا پیکاری میان گروه‌های سیاسی و استان‌های خودمختار جریان داشت و در بسیاری از آن‌ها رابطهٔ نیروها به سود پاپ نبود. مرجعیت پاپ، به طور عمده، در بخش‌های شمالی ایتالیا نفوذ داشت و ولایات آن را مقامات روحانیِ منصوب پاپ اداره می‌کردند، اما رقابت گروه‌ها و گرایش‌ها مرجعیت پاپ را تضعیف می‌کرد. به تدریج، در برابر مرجعیت پاپ، و بویژه دادگاه‌های شرع در ایتالیا و بخش‌های دیگر اروپا مخالفت‌هایی آغاز شد و در برخی نواحی نیز پیروزی‌هایی به دنبال آورد، اما پاپ مخالفان را از کلیسا طرد کرد. پاپ جنگی را علیه آن نواحی سازمان داد و اهالی استان میلان که لودویگ نیز در نهان از آنان حمایت می‌کرد، در برابر سپاه دستگاه خلافت کلیسا به پایداری پرداختند و در سال ۱۳۲۷ به نظر می‌رسید که سپاهیان پاپ برتری یافته‌اند و شمال ایتالیا را در دست دارند، اما لودویگ به ایتالیا لشکر کشید تا به عنوان پادشاه رُمیان در سِنای رُم تاج‌گذاری کند. او استان‌هایی از ایتالیا را به دست آورد و ملاکین محلّی استقلال خود را بازیافتند. مرجعیت کلیسا و پاپ دچار ضربه‌ای جدّی شده بود و شکاف میان عامه و روحانیان، به سبب ثروتی که اندوخته و قدرت دنیوی و مصونیتی که به دست آورده بودند، شدت می‌یافت. اهمیت اثر مارسیله از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در آن است که نظریهٔ حکومت عرفی را در برابر ولایت مطلقهٔ پاپ و حکومت شرعی کلیسا مطرح و نظریهٔ حکومت عرفی را به جریان عمدهٔ اندیشهٔ سیاسی تبدیل کرد. مارسیله کلیسا را که در نزد نظریه‌پردازان ولایت مطلقه و نیز در عمل، متکفّل همهٔ امور دولت بود، تابع دولت قرار داد و بدین سان، کلیسا در همهٔ امور دنیوی تابع دولت عرفی شد.

رسالهٔ مدافع صلح و آرامش، از نخستین نوشته‌های ارسطوییانِ پایان سده‌های میانه است و مارسیله، مانند دیگر نویسندگان این دوره، بویژه دانته، اقتدار سیاسی را برتر از مرجعیت روحانی قرار داد و از آن، در برابر این، دفاع کرد. او نیز مانند دانته، سودای تجدید امپراتوری رُمی-ژرمنی را در سر می‌پخت که به دنبال قدرت‌یابی خلافت کلیسا تضعیف شده بود، اما به خلاف دانته که خواهان نوعی

آشتی میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی بود، مارسیله، تنها به اقتدار سیاسی امپراتور اعتقاد داشت که مرجعیت روحانی را نیز به دست دارد. به نظر او، پاپ به عنوان خلیفهٔ عیسیٰ مسیح، وظیفهٔ مشورتی دارد، در حالی‌که تنها نمایندهٔ خداوند بر روی زمین، امپراتور، و قدرت او ناشی از خداوند است. امپراتور، حامی کلیسا و امپراتوری، نگهبان وحدت اجتماع مسیحی است. مارسیله به نظام ولایت و خلافت کلیسا صورتی عرفی بخشید و با حفظ نهادهای آن نظام، امپراتور را در رأس آن قرار داد. او به خلاف نظریه‌پردازان ولایت پاپ که صاحبان اقتدار سیاسی را مأمور پاپ می‌دانستند، پاپ و روحانیت را هم‌چون ابزاری در اختیار امپراتور می‌داند. چنان‌که یکی از مفسران رسالهٔ مدافع صلح و آرامش در مقام تلخیص نظر مارسیله گفته است، او کلیسا را جزئی از دولت می‌داند و به نظر او امپراتور باید آن نهاد را مانند دیگر نهادهای دولت اداره کند. تنها وظیفهٔ کلیسا وعظ و تبلیغ کلام الهی و اجرای مناسک است و این امور وظایفی معنوی‌اند که قدرت سیاسی را در قلمرو آن‌ها راهی نیست، اما اگر در اموری توسّل به قوهٔ قهریه ضرورت پیدا کند، کلیسا مانند دیگر بخش‌های دولت، تابع امپراتور است.[1] در واقع، مارسیله به نظریهٔ ولایت پاپ و خلافت کلیسا صورتی عرفی داد و با حفظ نهادهای آن نظام، امپراتور را در رأس آن قرار داد. از این حیث، دیدگاه مارسیله را می‌توان نقیض دیدگاه نظریه‌پردازان ولایت مطلقهٔ پاپ دانست، زیرا او نیز مانند آنان به تمایز میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی قائل نیست، بلکه در مخالفت با آنان که صاحب قدرت سیاسی را مأمور پاپ می‌دانستند، او پاپ و کلیسا را ابزاری در اختیار امپراتور می‌داند. از این‌رو، در اندیشهٔ مارسیله، تمایزی میان مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی وجود ندارد؛ آن دو یکی بیشتر نیستند، بلکه نهاد واحدی هستند که امپراتور در رأس آن قرار دارد و به اجمال می‌توان گفت که مارسیله ولایت مطلقه را از آنِ امپراتور می‌داند.[2]

1. Passerin d'Entrèves, *The medieval contribution to political thought*, p. 69.

۲. از این‌رو، اندیشهٔ سیاسی مارسیله را می‌توان نظریهٔ «ولایت معکوس» خواند. زیرا

موضوع بحث سیاست مارسیلهٔ پادوایی، مانند دانته، regnum است که او آن را مجموعه‌ای از civitas[۱] یا دولت- شهرهای خودمختار می‌داند که «در نظامی واحد گرد آمده باشند»[۲] و در این کاربرد، مفهوم regnum تعمیم یافتهٔ civitas است که در سیاست ارسطو معادل polis یا «شهر»، به عنوان واحدی سیاسی، آمده بود. واژهٔ regnum در کاربرد دقیق آن، معادل regnum Italicum یا بخش ایتالیایی امپراتوری ژرمنی در تمایز آن با قلمرو فرمانروایی کلیسا و در استقلال نسبت به آن است که مارسیله، با توجه به سنت ارسطویی، آن را به عنوان تجمع افراد انسانی تعریف می‌کند و از آن‌جاکه همهٔ آدمیان برای تحقق کمال کشور و حکومت با همدیگر همکاری می‌کنند، اقتدار سیاسی عالی ناشی از شارع انسانی (legislator humanus) یا هیأت شهروندان است.

> ما، برابر با توصیه و حقیقتی که ارسطو در فصل ششم از کتاب سوم سیاست آورده است، می‌گوییم، قانونگذار، یا سبب نخستین و علت مؤثر قانون، جمهور مردم یا هیأت شهروندان ـ یا بخش عمده‌ای از آن ـ است که از طریق رأی یا ابراز عقیدهٔ خود در مجمع عمومی شهروندان، حاکمیت مردمی را به وجود می‌آورند.[۳]

چنان‌که پاسِرَن دانْتْرِو به درستی اشاره کرده است «اگر نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ به معنای حلِّ دولت در کلیسا بوده باشد، غایت اندیشهٔ سیاسی مارسیله ادغام کلیسا در دولت و این امر، به ضرورت، مستلزم تقلیل دیانت به صِرف ابزاری (instrumentum regni) برای حکومت خواهد بود». Passerin d'Entrèves, op. cit. p. 75

۱. مضمون واژهٔ civitas معادل «مدینه»، در اندیشهٔ سیاسی قدیم، در زمان مارسیله هنوز به درستی تثبیت نشده بود، اما می‌توان گفت که civitas به معنای قلمرویی سیاسی و اصطلاحی بود برای بیان واقعیتی در حدّ فاصل میان «شهرهای» یونانی و دولت جدید. جالب توجه است که در مواردی مارسیله از کتاب سیاست ارسطو به «علم مدنی» (in civili sciencia) تعبیر می‌کند. *VF*, I, i, 3

2. *VF*, I, ii, 2.

3. *VF*, I, ii, 2.

اصطلاح «بخش عمده» را در ترجمهٔ pars valentior لاتینی و برای افادهٔ معنای کمّی و کیفی آن آوردیم، زیرا مراد مارسیله شماری از افراد صاحب صلاحیت یا خُبره است و به مسامحه می‌تواند معادل «اهل حلّ و عقد» ـ به معنای جمعی شامل گروه کثیری از اعیان و رجال ـ باشد. در این باره ر.ک. Passerin d'Entrèves, op. cit. p. 55 sq.

نظریهٔ شارع انسانی یا «حاکمیت مردم» در نزد مارسیله با دیدگاه تُماس قدیس نیز مطابقت دارد، اما اگرچه حاکمیت ناشی از جمهور مردم است و جمهور مردم نیز با توجه به حاکمیت خود شارع به شمار می‌آیند، اما جمهور مردم قدرت تشریع خود را به خُبرگان یا اهل حلّ و عقد ـ در معنای محدود آن ـ تفویض می‌کنند تا قانون‌های لازم برای ادارهٔ کشور را تدوین کنند.

> از این‌رو، مطلوب و بسیار مفید است که همهٔ شهروندان وظیفهٔ تحقیق، کشف و بررسی شیوه‌ها، قوانین آتی یا ترتیبات مربوط به اجرای عدالت و مصالح سیاسی را به گونه‌ای به فرزانگان و اهل حلّ و عقد واگذار کنند که هر یک از بخش‌های مقدّم کشور با توجه به مرتبهٔ خود، چند نماینده یا شورای عمومی شهروندان همهٔ فرزانگان و خبرگان را چنان‌که گفته شد، انتخاب کند ... زیرا عوام مردم را از جستن چنین قواعدی سودی عاید نتواند شد و آنان را نیز از پرداختن به اموری که برای آنان و دیگران ضرورت دارد، بازخواهد داشت و این امر خسرانی عاید افراد و اجتماع خواهد کرد.[1]

اگرچه مارسیله مبانی فلسفی سیاستِ ارسطویی را پذیرفته، اما نتایجی که از آن می‌گیرد، متفاوت است، چنان‌که به نظر او اهل حلّ و عقد وظیفهٔ انتخاب پادشاه رُمیان را نیز بر عهده دارند و از این حیث، مارسیله نوعی از سلطنت را به عنوان بهترین نظام قبول دارد که دو ویژگی آن انتخابی بودنِ در آغاز و مشروط بودن به

تعبیری که مارسیله در این فقرات به کار می‌گیرد، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه سابقه‌ای طولانی دارد. تعبیر لاتینی maior et sanior pars به معنای «بخش بزرگ و سالم [مردم]» را در سدهٔ دوازدهم فقهای مسیحی از حقوق رُمی برگرفتند و به گروه‌های بزرگی از مردم، اما نه عوام، اطلاق می‌کردند که روحانیت باید در رتق و فتق امور اجتماع مؤمنان رأی آنان را مدِّ نظر قرار دهد. یادآور می‌شویم که برخی از فقهای مسیحی برابر یکی از قواعد کلیساشناسی مسیحی در سده‌های میانه quod omnes tangit ab omnibus approbetur یعنی «در امور ناظر بر مصالح مرسله باید رضایت عموم جلب شود»، اقتدار کلیسا را منبعث از اجتماع و اجماع امّت می‌دانستند. بحث مارسیله در این‌جا ناظر بر این سنت فقهی است که برخی از نویسندگان آن را از خاستگاه‌های نظریهٔ مشروطه‌خواهی جدید می‌دانند.

Brian Tierney, *Religion, law and growth of constitutional thought*, p. 23-24.

1. *VF*, I, xiii, 3; I, xiii, 8.

قوانین است. اگرچه حاکمیت ناشی از جمهور مردم است، اما نباید این دریافت از حاکمیت مردم را با توجه به نظریه‌های جدید اندیشهٔ سیاسی دریافت، زیرا نظریه‌های جدید حاکمیت مردم مبتنی بر نظریهٔ اصالت فردی است که در نظریهٔ مارسیله جایی ندارد. چنان‌که یکی از مفسران به درستی توضیح داده، نظریهٔ مارسیله با تکیه بر نظریهٔ حقوق رُمی و مفهوم ارسطویی «مصلحت عمومی» که او به اصطلاح لاتینی commune conferens برمی‌گرداند، تدوین شده است. «مصلحت عمومی، موضوع قانون و غایت شهریار است» و مارسیله کوشش می‌کند تا اثبات کند که هیأت شهروندان بهتر می‌تواند مصلحت عمومی را تشخیص دهد، اما اهل حلّ و عقد با رعایت الزامات مصلحت عمومی قانون‌ها را تدوین و جمهور مردم آن‌ها را تصویب می‌کنند و تنها جمهور مردم است که اقتدار لازم برای اجرای قانون را دارد. از این‌رو، مارسیله اساس نظریهٔ خود را بر دریافتی از حاکمیت جمهور مردم قرار داده تا هر گونه اقتداری را از مرجعیت روحانی سلب و آن را به امپراتور تفویض کند.[1]

نقادی کلیسا به عنوان نهادی دنیوی و دستگاه اِعمالِ خلافت و مرجعیت پاپ در کانون اندیشهٔ سیاسی مارسیله پادوایی قرار داشت. او، با تعریف نویی از کلیسا، کوشش کرد تا واقعیت کلیسا راکه بویژه به دنبال تحولات سده‌های دهم تا سیزدهم و تدوین نظریهٔ ولایت مطلقه، به نهاد دنیوی و دستگاه خلافت ظاهری تبدیل شده بود، از درون متلاشی کند.[2] نظر مارسیله از این حیث جالب توجه است که مسیحیت، به خلاف برخی دیگر از دین‌های الهی که نه «طبقهٔ روحانی»

1. G. de Lagarde. *Là naissance de l'esprit laïque*, IV p. 187 sq.

۲. مارسیله که نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ را «سفسطه‌ای» بیش نمی‌داند (به عنوان مثال، *VF*, II, xxiii. 2) با ذکر این نکته که ولایت مطلقه می‌تواند به هشت معنای متفاوت به کار گرفته شود. در توضیح معنای نخستین و اصطلاحی آن می‌نویسد: «ولایت مطلقه چنان‌که از ظاهر این کلمات می‌توان دریافت. عبارت از قدرت نامحدود انجام هر عمل ممکن است که شخص اراده کند.» به نظر او. چنین ولایتی محدود به قانون نیست و با توجه به نصِّ صریح کتاب مقدس («همهٔ قدرت در زمین و آسمان به من داده شده است.» انجیل متّیٰ، آیهٔ ۱۸ از فصل بیست و هشتم) تنها در مورد عیسیٰ مسیح مصداق داشته است. *VF*, II, xxiii. 3 بدیهی است که مارسیله پاپ و روحانیت مسیحی را فاقد این ولایت می‌داند. *VF*, II, xxiii. 4.

ـ به معنای دقیق کلمه که امانت‌دارِ ظاهر و باطنِ شریعت‌اند و به این اعتبار می‌توانند بر مؤمنان ولایت داشته باشند ـ دارند و نه به طریق اولیٰ کلیسا ـ به عنوان نهادی که عیسیٰ مسیح در آن تجسّد یافته ـ اگر بتوان به مسامحه گفت، دارای نهادی است که عین و تجسّم شریعت است و روحانیت نیز عین شریعت و تداوم آن است. به این اعتبار، قاعدهٔ الهیات مسیحی مبنی بر این‌که «بیرون از کلیسا رستگاری ممکن نیست»،[۱] راست می‌آید، زیرا مسیحیت در کلیسا و روحانیت آن تجسّم پیدا کرده است و آن‌که بهره‌ای از این تجسّد نبرده، نمی‌تواند امید رستگاری داشته باشد. تعریف مارسیله ناظر بر این است که اصطلاح «کلیسا» در نخستینِ استعمال آن، اجتماع مؤمنان می‌بوده و نه نهاد تجسّد یافته‌ای که به ابزار سیطرهٔ «طبقهٔ روحانی» و ـ به تعبیر نایینی ـ «استعباد» مؤمنان تبدیل شده است. از این‌رو، کلیسا جز اجتماع جمهور مؤمنان عیسیٰ مسیح نیست.

> در میان تعریف‌هایی که از واژهٔ کلیسا به دست داده شده، درست‌ترین و دقیق‌ترین همهٔ آن‌ها برابر استعمال اصلی این نام و نیّت نخستین کسانی که آن را پذیرفتند، این است که ـ اگرچه معنای رایج آن در تداول متأخران این نیست ـ کلیسا عبارت است از آن اجتماعی که جمهور مؤمنانی (de universitate fidelium) که به مسیح ایمان دارند و نام او بر زبانشان جاری است، ایجاد می‌کنند و بخش‌های متفاوت این جمهور مؤمنان در هر جمعیت و خانواده‌ای وجود دارد. از این حیث و برابر این تعریف، همهٔ مؤمنان عیسیٰ مسیح، اعم از کشیشان و غیر آن، روحانی‌اند و باید روحانی خوانده شوند، زیرا مسیح، با خون خود، گناهان همهٔ آنان را بازخریده است. کشیشان، اسقفان و مطران‌ها به تنهایی کلیسا نیستند.[۲]

---

۱. قاعدهٔ لاتینی extra ecclesiam nulla salus از اصول بنیادین الهیات مسیحی و ناظر بر یکی از وجوه تمایز عمدهٔ مسیحیت و دیگر دین‌های الهی بویژه اسلام است. تاریخ‌نویسان الهیات مسیحی گفته‌اند که این قاعده، نخستین بار، در نوشته‌ای کوپریانوس قدیس به صورت salus extra ecclesiam non est آمده است.

2. *VF*, II, ii, 3.

این دریافت از کلیسا در اندیشهٔ سیاسی مارسیله با بازگشتی به نصوص کتاب مقدس و بر پایهٔ تفسیر نویی از آن نصوص استوار شده است تا بی‌تمکین بودن پای استدلال نظریه‌پردازان ولایت نشان داده شود. مستنَدِ مارسیله در این تعریف آیه‌هایی از عهد جدید است که پیش از این در بحث از دیدگاه‌های مخالفان نظریهٔ ولایت آورده شد: این‌که عیسیٰ پادشاهی خود را پادشاهی دنیا نمی‌داند، تمایز میان قلمرو خدا و قیصر را به تصریح می‌پذیرد و در پاسخ کسی که برای تقسیم ارث خود به او مراجعه کرده بود، می‌گوید که کسی او را در میان مردم قاضی و حَکَم قرار نداده است،[1] از نظر مارسیله آیه‌های بَیِّنی در ردّ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانهٔ متأخر و بویژه نظریهٔ ولایت پاپ و کلیسا هستند. افزون بر این، مارسیله میان قانون انسانی اجتماعات، که نیازمند ضمانت اجرایی و مبتنی بر قوهٔ قهریه است، و قانون شرع به تمایزی اساسی قائل است. قانون شرع، به نظر مارسیله، فاقد قوهٔ قهریه است، زیرا اِعمال قهر از بنیاد با سرشت امر معنوی در تعارض است. قانون شرع و قانون انسانی تنها از نظر ضمانت اجرایی با یکدیگر تفاوت ندارند، بلکه قلمرو عمل آن‌ها نیز متفاوت است. قلمرو قانون شرع از گسترهٔ قانون انسانی وسیع‌تر است، زیرا قانون شرع بر همهٔ اَعمال انسانی در همهٔ زمینه‌ها شمول دارد، اما قانون انسانی ناظر بر نمودهای بیرونی عمل انسانی است. بدین سان، سرپیچی از نظم الهی و قانون اخلاقی، تخطّی از نظم انسانی و قانون موضوعه نیست و سبب این امر آن است که قانونگذار انسانی نمی‌تواند بر نیّاتِ اَعمال نظارت داشته باشد. مارسیله در مقایسه‌ای میان پزشک و واضع شریعت، با تکرار آن‌چه افلاطون در نامهٔ هفتم دربارهٔ امکان توسل به زور در امر سیاست نوشته بود، می‌نویسد:

> پزشکان تنها می‌توانند آن‌چه مناسب سلامتی بدن است، تجویز کنند، اما نمی‌توانند با تکیه بر اقتدار شخصی، مراجعان، اعم از بیماران و افراد سالم را مجبور به پیروی از دستورات خود کنند؛ پزشکان تنها می‌توانند مراجعان را تشویق یا قانع کنند و در صورت

---

1. *VF*, II, iv; انجیل لوقا، آیهٔ ۱۳ از فصل دوازدهم

ضرورت، با تکیه بر دقت تشخیص خود آنان را بترسانند.[۱]
مارسیله بر آن است که قانون الهی بر همهٔ اَعمال آزاد انسانی شمول دارد و کسانی که از آن قانون سرپیچی کنند، در جهان دیگر به عقوبت خواهند رسید. قانون الهی تنها در جهان دیگر اعتبار قانون راستین را پیدا خواهد کرد، اما در واقعیت این جهان، به دلیل فقدان ضمانت اجرایی، نمی‌توان قانون الهی را از قانون انسانی قیاس گرفت و با آن یکی دانست. به دو دلیل نمی‌توان احکام قانون الهی را به اکراه اِعمال کرد: نخست این‌که اکراه و اجبار از اوصاف ویژهٔ قانون انسانی است و اِعمال این اکراه و اجبار نیز به روحانیان تفویض نشده است. دیگر آن‌که حتیٰ اگر اِعمال قهر به روحانیان تفویض می‌شد، امر عبثی بیش نمی‌بود، زیرا عملی که به اجبار و اکراه انجام شده باشد، به رستگاری ابدی هدایت نمی‌تواند شد.[۲] با توجه به عدم امکان مقایسهٔ میان قانون الهی و قانون انسانی، مارسیله برای تبیین سرشت قانون الهی آن را با پزشکی می‌سنجد و می‌نویسد:

> پزشک یا روحانی نمی‌توانند مردم را به احترام یا اطاعت مجبور کنند، حتیٰ اگر دستوراتی که خود را مجاز می‌دانند بدهند، با قانون انجیل مطابقت داشته باشد. در واقع، نمی‌توان احکام الهی را به اجبار و اکراه اِعمال کرد و مسیح، به تصریح، حواریان و تابعان آنان را از هر گونه اِعمال قهر منع کرده است.[۳]

مارسیلهٔ پادوایی را می‌توان به دنبال دانته، شاعر «ملّی» ایتالیا، از نخستین نظریه‌پردازان وحدت ایتالیا به شمار آورد. پیکار نظری او با پاپ و دستگاه کلیسا هم‌چون نهالی بود که از بذر «ملّی‌گرایی» دانته در کمدی الهی بالیده بود و پس از او ماکیاوللی آن نهال را با اندیشهٔ سیاسی نوآیین خود آب داد. اندیشهٔ بنیادین این ملّی‌گرایی تأکید بر نقش ویرانگر پاپ و دستگاه کلیسا در سیاست ایتالیا و فسق و فساد آشکار آن دو بود، چنان‌که مارسیله در مدافع صلح و آرامش خطاب به پاپ‌ها و در وصف ایتالیایی که بر اثر جنگ‌هایی که پاپ و روحانیان به سبب دنیاداری

1. *VF*, II, vii, 4; II, ix, 11; II, ix, 4. 2. *VF*, II, ix, 4.
3. *VF*, II, v, 6; cf. de Lagarde, op. cit. p. 230 sq.

و نفس‌پرستی بر آن تحمیل کردند، رمق خود را از دست داده بود، نوشت: اسقف رُم، یعنی پاپ،

نمی‌تواند نداند که از رسوایی‌های خود و نیز پیشینیان او، در ایتالیا جنگ‌هایی خونین روی‌داده است و هزاران مؤمن به مرگ فجیع جان سپرده‌اند و چنین می‌نماید که به لعنت ابدی دچار خواهند شد، زیرا اغلب آنان را در حالی‌که نسبت به برادران خود سرشار از کینه و خباثت بودند، مرگی ناگهانی در ربود، و نگون‌بختانی که جان به در بردند، می‌بایست در انتظار چنین سرنوشت پرمخاطره و پایانی دردناک باشند، مگر آن‌که دستی از غیب به آنان مدد رساند. اختلاف، کینه و اختلال بر روح آنان چنگ انداخته است و حاصل این‌همه جز جنگ نیست و همه گونه رذیلت، جنایت، تبهکاری و خطا بر جان و تنِ زن و مردِ آنان که رفتار و فکرشان پیش از این به تباهی کشانده شده بود، حاکم شده بود. خاندان‌های آنان اَبتر مانده، دارایی آنان بر باد رفته، خانه‌هایشان ویران شده، شهرهایشان که بسیار بزرگ و پرآوازه بود، تهی از سکنه شده است و مزرعه‌های تهی از مردم، شخم نخورده‌اند و حاصلی نمی‌دهند. ترک مناسک الهی بیشتر از همه جای تأسف دارد و کلیساها و پرستشگاه‌های متروک به عبث در انتظار روحانیانِ جان‌ها هستند. در برابر چشم‌اندازِ مامِ وطنی که پیش از این چنان زیبا بود و اکنون چنین درمانده و زبون شده است، کدام فرزندی می‌تواند از نفرت خود نسبت به کسانی که از آن با چنین بیدادگری سوءِ استفاده می‌کنند و آن را به تباهی می‌کشانند، دم نزند.[1]

آن‌گاه مارسیله در فراخوانی به شهریاران و مردم، فرمانروایی پاپ‌ها، سیطرهٔ دستگاه کلیسا و در رأس آن اسقفان رُم را بالاترین آفت و اساس آن سیطره را «ریشهٔ گندیده‌ای» می‌داند که برای اصلاح امور و بسامان کردن نهادها باید با همهٔ

1. *VF*, II, xxvi, 19.

توان کنده شود. او یگانه خاستگاه این اصلاح را پایان مداخلهٔ دستگاه کلیسا و پاپ در «حکومت عرفی» و حاکمیت بلامنازع امپراتور در همهٔ قلمروهای حیات عرفی می‌داند. مارسیله پاپ را فرمانروای خودکامه‌ای می‌داند که نهاد کلیسا را به دلخواه و مطابق امیال خود اداره می‌کند و خواست‌های خود را به عنوان قانون در آن به مورد اجرا می‌گذارد. برخی از فقرات مدافع صلح و آرامش هم‌چون بیانیه یا فراخوانی علیه پاپ و روحانیانی است که دستگاه کلیسا را اداره می‌کنند. مارسیلهٔ پادوایی در اشاره‌ای به فصلی از رسالهٔ پاپ کُلِمنتوس پنجم دربارهٔ حکم و اعتبار قضیهٔ محکومٌ بِهَا ــ که در آن بر ولایت مطلقهٔ پاپ تأکید شده و پاپ یوهانس بیست و دوم نیز مضمون آن را امضا کرده بود ــ می‌نویسد:

> برای این‌که از این پس دغل‌بازی این اسقفان آشکار شود، من، پیام‌آور حقیقت، با صدای بلند فریاد می‌زنم و به شما ای شاهان، شهریاران، قبیله‌ها و مردمی که به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویید، اعلام می‌کنم که اسقفان رُم با خیل روحانیان و خلیفه‌های خود با این کتابی که جز دروغ در آن نوشته نشده، زیان‌های بسیاری بر شما وارد می‌کنند، زیرا می‌کوشند تا اگر بپذیرید که آن نوشته پا بر جا بماند و جای قانون را بگیرد، شما را به انقیاد خود درآورند. بدانید و آگاه باشید، آن‌کس که قدرت فسخ حکم فرمانروا یا داوری را داشته باشد، به ضرورت توانایی اِعمال زور به او را نیز خواهد داشت، هم‌چنان‌که قدرت برقراری حکومتی یا کنارگذاشتن و خلع او از حکومت را؛ و اسقف رُم این قدرت را نسبت به همهٔ شهریاران و حکومت‌های جهان به دست آورده است،[۱] زیرا با تکیه بر همین ولایت مطلقه‌ای

۱. لازم به یادآوری است که در سلسله مراتب روحانیت مسیحی، اسقف بالاترین مرتبه است. از میان اسقف‌های عالم مسیحیت برخی از روحانیان برجسته به مقام مطرانی نایل می‌شوند که انتخاب پاپ یکی از وظایف آن جمع است. مقام مطران، مرتبه‌ای در سلسله مراتب روحانیت نیست و همهٔ مطران‌ها ــ و حتیٰ خود پاپ ــ از نظر سلسله مراتب روحانیت اسقف شمرده می‌شوند. به این اعتبار، پاپ، وظیفهٔ اسقفی رُم را بر عهده دارد که دارالخلافهٔ مسیحیت در آن شهر قرار دارد. مخالفان پاپ از باب تحقیر او را «اسقف رُم» می‌خوانند.

که ادعا می‌کند از طریق پطرس قدیس از عیسیٰ مسیح به او تفویض شده، اسقف رُم حکم هانری [هفتم لوگزامبورگ] را فسخ کرده است.[1]

مارسیلهٔ پادوایی نظریه‌پرداز دفاع از اقتدار سیاسی امپراتوری بود، اما مُنْتَقِدِ عمدهٔ نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا حکیم الهی انگلیسی معاصر و هم‌رزم او، ویلیام اُکامی، بود که از دیدگاه الهیات مسیحی همهٔ دلایل هواداران نظریهٔ ولایت را یکسره باطل و بی‌بنیاد اعلام کرد. یکی از تاریخ‌نویسان معاصرِ ویلیام اُکامی گزارش کرده است که او خطاب به لودویگ گفته بود: «اعلیٰحضرتا با شمشیر خود حامی من باش تا من به خامهٔ خود از تو دفاع کنم!»[2] از نظر تحول تاریخی و سیاسی، ویلیام اُکامی، در جدال هواداران مرجعیت روحانی و طرفداران اقتدار سیاسی، جانب امپراتور را گرفت و آنگاه که بحران میان پاپ و امپراتور شدّت پیدا کرد، به سال ۱۳۲۸، به دربار لودویگ پناهنده شد و در رساله‌های متعددی دیدگاه‌های پاپ و هواداران ولایت مطلقه را مورد نقادی قرار داد. اگرچه ویلیام اُکامی، مانند مارسیلهٔ پادوایی، نویسندهٔ مدافع صلح و آرامش، از

1. *VF*, II, xxv, 18.

لاگاردْ به درستی نوشته است که فروکاستن اهمیت مدافع صلح و آرامش به جنبه‌های نظری آن اشتباهی بزرگ خواهد بود: افزون بر این، رسالهٔ مارسیله ردّی بر ادعاهای پاپ و خلافت اوست. مارسیله دربارهٔ پاپ که سوگند وفاداری رعایای لودویگ، شاه «باتقوای» بایِرْن را باطل اعلام کرد، می‌نویسد: «اعمال شیطانی، سوگند دروغ، خیانت، دشمنی بی‌پرده، چپاول اموال، قتل نفْس و جز آن: این است راهی که این پدر بسیار مقدس در برابر پیروان خود گشوده است؛ اینان در آن راه، غرق در گناه، قالب تهی خواهند کرد و در آتش جهنم افکنده خواهند شد، بی‌آنکه جهل مرکب در پیش خداوند بتواند عذر خواه آنان باشد ... اعتماد، چنان‌که سیسرون می‌گوید، شالودهٔ هر دادگری است و اسقف رُم که برای نابودی آن میان فرمانروا و رعیت جهد می‌کند، قصد آن دارد تا قدرت فرمانروایی را از آن خود کند و به دلخواه خویش مردم را مطیع خود سازد. مراد کتاب مقدس از فریسیان همهٔ آموزگاران دروغین و واعظان تبه‌کار کتاب مقدس است، هم‌چون کسانی که اینک بر فرمانروای رُم و دیگر بی‌گناهان ــ مسیحیان راستینی که عیسیٰ مسیح در وجود آنان آزار داده می‌شود ــ ستم روا می‌دارند. سبب این‌که ما باید این علمای دروغین را به حال خود رها کنیم، آن است که عیسیٰ گفته است، آن‌جا که گفت: "آنان خود کورند و پیشوای کوران، و آنگاه که کوری عصاکش کوری دیگر باشد، هر دو در ژرفای مغاک خواهند افتاد." (انجیل متّیٰ، آیهٔ ۱۴، فصل پانزدهم)» *VF*, II, xxvi, 13

2. Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, coloniae 1546, p. 233 *in* Léon Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 124

هواداران مشروعیت و استقلال اقتدار سیاسی امپراتور بود، اما با همهٔ نظرات مارسیله موافقت نداشت. در میان نوشته‌های او در نقادی نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ، نوشته‌ای با عنوان رساله‌ای کوتاه دربارهٔ اقتدار پاپ[1] (حدود سال ۱۳۳۹) دارای اهمیت ویژه‌ای است و در این رساله، ویلیام اُکامی با بررسی و تفسیر همهٔ نصّ‌هایی که نظریه‌پردازان ولایت مطلقهٔ کلیسا به آن‌ها استناد می‌کردند، نشان داد که آن نظریه از دیدگاه الهیات مسیحی مبنای قابل دفاعی ندارد.[2] ویلیام اُکامی در

---

۱. عنوان لاتینی رسالهٔ ویلیام اُکامی *Breviloquium de potestate papae* است. فقرات نقل شده در متن با توجه به دو ترجمهٔ انگلیسی و فرانسه به فارسی برگردانده شده، اما برای سهولت تنها به ترجمهٔ انگلیسی ارجاع داده شده است.

William of Ockham. *A short discourse on the tyrannical government.*

Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique sur les choses divines et humaines.*

یادآوری این نکته ضروری است که اندیشهٔ سیاسی ویلیام اُکامی پیچیده‌تر از آن است که در این‌جا بتوان به همهٔ وجوه آن پرداخت. او بیش از بیست سال در حیات سیاسی زمان خود شرکت داشت و رساله‌های متنوعی دربارهٔ مسائل سیاسی-الهی نوشت. افزون بر این، در میان مفسران نیز اجماعی در توضیح دیدگاه‌های او پیدا نشده است. در این فصل تنها اشاره‌هایی به نقادی او از حدود مرجعیت پاپ با توجه به رساله‌ای کوتاه دربارهٔ اقتدار پاپ می‌آوریم.

۲. ویلیام اُکامی در فصل‌الخطاب رسالهٔ خود با لحنی که یادآور فقراتی از رسالهٔ مدافع صلح و آرامش مارسیلهٔ پادوایی است، می‌نویسد: «ای مردم! شمایان که در این عالم خاکی مسکن گزیده‌اید، گوش فرادهید و بشنوید، زیرا من از امور پراهمیتی سخن می‌گویم که به مصالح اساسی شما مربوط می‌شود. به راستی که من بر دشمنی‌ها و بیدادگری‌هایی که از جانب آن‌که افتخار می‌کند بر تخت پطرس نشسته است و دیگرانی که در این سلطهٔ مستبدانه و بدکارانه پیشتر از او آمده بودند، بر همهٔ شما می‌رود و مایهٔ خسران جهانیان را فراهم می‌آورد، گریه سر می‌دهم و ندبه می‌کنم.» TG, p. 3 هم‌او اندکی پایین‌تر با اعلان جنگ به پاپ و دستگاه کلیسا به خلاف رسم نوشته‌های زمان که مؤلف، در دیباچه با ادای احترام به کلیسا، برای خطاهای احتمالی اثر خود، تقاضای عفو و برای تصحیح آن خطاها خود را تابع کلیسا اعلام می‌کرد، می‌نویسد: «برای همهٔ آن‌چه از کتاب مقدس یا بر مبنای عقل صریح و هر مأخذ متواتری آورده‌ام، مرا به تصحیح کسی نیازی نیست، زیرا آن‌چه در این‌جا آورده شده، نمی‌تواند تصحیح شود، بلکه باید اثبات شود.» TG, p. 4

اهمیت این اعلان جنگ را زمانی می‌توان آشکارا دریافت که بدانیم حتیٰ مارسیلهٔ پادوایی در خاتمهٔ مدافع صلح و آرامش نوشته بود: «این نکته را نیز بر آن‌چه در این‌جا نوشته شد، می‌افزاییم که اگر در این رساله عبارتی، تعریفی یا هرگونه خطایی راه یافته باشد که خلاف دیانت حقّه باشد، از روی عمد نیست و برای تصحیح و توضیح آن خطا ما خود را تابع

تفسیر نصوص کتاب مقدس، مانند بسیاری از مخالفان نظریهٔ ولایت مطلقه، ظاهری مشرب بود، هر آیه‌ای را با ارجاع به مدلول صریح آیه‌های دیگر تفسیر می‌کرد و تفسیر باطنی آیه‌های کتاب مقدس را تنها در صورتی جایز می‌دانست که در نصوص دیگری بتوان مجوزی برای تفسیر باطنی پیداکرد. ویلیام اُکامی از این‌رو با تفسیر باطنی کتاب مقدس مخالف بود که برخی با تکیه بر این شیوه کوشش می‌کردند برای بدعت‌های خود مستندی در کتاب و سنت پیداکنند و آن تفسیر را ورای شک و تردید بدانند، در حالی‌که به نظر او «به حکم عقل و گفتهٔ بزرگان ضرورتی ندارد که از معنای باطنی تبعیت شود». در مجادلات کلامی نیز طرفین نمی‌توانند به معنای باطنی نص یا آیه‌ای استنادکنند، مگر آن‌که «در کتاب مقدس به صراحت» قرینه‌ای برای آن آمده باشد، «زیرا اگر کتاب مقدس در این امر صراحت نداشته باشد، طرف او ادعا خواهد کرد که آن معنا به همان راحتی که پذیرفته شده، می‌تواند انکار شود». ویلیام اُکامی می‌نویسد :

> بنابراین، معنای باطنی که هر کسی به صرافت طبع ابداع کند و در کتاب مقدس به صراحت نتوان مستندی برای آن یافت، برای اثبات مسائل مختلَفٌ فیه در مواردی که امّت مسیحی نظرات متفاوتی دربارهٔ آن‌ها دارند، اعتبار کمتری دارد. افزون بر این، تأویل‌هایی که به صرافت طبع آدمیان و بدون الهام الهی انجام شده باشد، تا آن‌گاه که به استناد مواضع دیگری در کتاب مقدس یا به برهان روشن ثابت نشده باشد، برای اثبات موارد مختلَفٌ فیه فاقد اعتبار کافی خواهد بود.[۱]

چنان‌که پیش از این اشاره شد، با آغاز سدهٔ چهاردهم جدال بر سر برتری مرجعیت روحانی پاپ و قدرت سیاسی امپراتور به اوج خود رسید و با حملهٔ همه‌جانبه‌ای که مخالفان ولایت مطلقه به مواضع نظری هواداران پاپ آغاز کردند، خللی جدّی در ارکان دستگاه پاپی افتاد. در دوره‌ای که ویلیام اُکامی

مرجعیت کلیسای حقّ یا شورای عمومی مؤمنان مسیحی می‌دانیم.» *VF*, III, iii

1. *TG*, V, 3.

رساله‌ای کوتاه دربارهٔ اقتدار پاپ را می‌نوشت، مخالفت با خلافت پاپ و چیرگی دستگاه کلیسا بدان پایه رسیده بود که برخی، با استناد به منابع حقوق رُمی مبنی بر این‌که «بحث دربارهٔ قلمرو و حدود اختیارات امپراتور جایز نیست»، بحث دربارهٔ ماهیت و حدود قدرت پاپ را خلاف شرع می‌دانستند و بر آن بودند که در این صورت، «به طریق اولیٰ دربارهٔ قدرت پاپ نیز نمی‌توان به بحث پرداخت و گر نه شخص مرتکب کفر خواهد شد».[1] ویلیام اُکامی، با تأکید بر این نکته که به اجماع علما بحث و مجادله دربارهٔ وحدت خداوند و اقانیم ثلاثه جایز است، از همان آغاز رساله، در ردّ دیدگاه هواداران پاپ می‌گوید، در حالی‌که بحث و مجادله دربارهٔ قدرت پاپ از نظر شرعی متضمن خطر کمتری است، چگونه ممکن است مجاز نباشد.[2] چنین بحثی متضمن خیری برای مردم نیز هست، زیرا هم‌چنان‌که رعایای امپراتور برای این‌که بتوانند به تکالیف خود عمل کنند، باید از حدود اقتدار مقامات کشور آگاه باشند، رعایای پاپ نیز باید از حقوق خود اطلاع داشته باشند و چنین اطلاعی ممکن نیست، مگر این‌که حدود قدرت و اختیارات او روشن شده باشد.[3] با این توضیح مقدماتی، ویلیام اُکامی این شبهه را دربارهٔ پاپ القاء می‌کند که اگر پاپ قصد نداشت که هم‌چون حاکم مستبد بر مردم فرمانروایی کند، خوفی از بحث و مجادله دربارهٔ حدود قدرت و اختیارات خود نمی‌داشت.[4]

> پژوهش دربارهٔ حدود قدرت پاپ و علم به آن، که نه تنها ناشی از خداوند، بلکه از مردم نیز هست، به طور عمده به هیچ وجه در قلمرو حکمای الهی نیست، بلکه به خبرگان در قانون عرف و کسانی مربوط می‌شود که می‌دانند که اموال، املاک، صلاحیت‌ها، آزادی‌ها و حقوق را امپراتوران، پادشاهان، شهریاران و دیگران به پاپ‌های رُم تفویض کرده‌اند، زیرا این مسائل، نه از طریق کتاب مقدس ــ که جای بحث دربارهٔ این مسائل نیست ــ بلکه از مجرای قانون امپراتوران دانسته می‌شود که به طور کامل از این مسائل و ابزارها، امتیازات و

1. *TG*, I, 1. 2. *TG*, I, 2. 3. *TG*, I, 4. 4. *TG*, I, 5.

ضوابط امپراتوران، پادشاهان، شهریاران و دیگرانی سخن به میان می‌آورد که کلیسای رُم را ثروت بخشیده و آزادی‌هایی به آن اعطاء کرده‌اند. به هر حال، اگر شبهه‌ای دربارهٔ این‌که چنین قدرتی با قانون الهی یا طبیعی یا با مقام و الزامات پاپ اعظم مطابق است یا نه آشکار شود، به طور عمده باید بر پایهٔ منابع کتاب مقدس مورد بررسی قرار گیرد، زیرا اگر امپراتور یا شخص دیگری اموالی به کلیسای رُم، بدون لحاظ شخص به اسقف رُم ـ به عنوان فرد و صرف نظر از ضرورات ـ هبه کند، به طوری که او بتواند آن را به تملک خود درآورد، در این صورت، با توجه به نصّ کتاب مقدس و سنت قدیسان، چنین هبه‌ای نباید پذیرفته شود، زیرا کسی می‌تواند پاپ شده باشد که نسبت به چنین مالکیتی ناتوان باشد؛ به عنوان مثال، در مواردی که نصّ پاپی را به نام کسی کنند که نذر کرده است از چنین تملکی اِعراض کند.[1]

پیش از این گفته شد که یکی از نص‌هایی که نظریه‌پردازان ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا به آن استناد می‌کردند، آیهٔ ۱۹ از فصل شانزدهم انجیل متّیٰ بود که ناظر بر تفویض قدرت حلّ و عقد از سوی عیسیٰ مسیح به خلیفهٔ اوست. ویلیام اُکامی، در باب دوم از رسالهٔ خود، به تفصیل، نظر هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ را می‌آورد و به موارد فساد آن‌ها اشاره می‌کند. نکتهٔ اساسی نقادی ویلیام اُکامی ناظر بر این مطلب است که در سنت الهیات رسمی کلیسا و پاپ‌ها خلطی میان مرجعیت روحانی پاپ و اقتدار سیاسی امپراتور صورت گرفته است. از این‌رو، نقادی از الهیات رسمی تضعیف کلیسا نیست، بلکه ایضاح حقیقت مرجعیت و نسبت میان دین و دنیاست، زیرا به نظر او، از سده‌ها پیش، دستگاه پاپی اقتدار دنیوی امپراتوران را به تصرف خود درآورده، در حالی‌که این اقتدار نمی‌توانسته

1. *TG*, I, 10.

منظور ویلیام اُکامی راهبان برخی از فرقه‌های مسیحی است که به پیروی از عیسیٰ مسیح زهد کامل پیشه و نذر می‌کنند تا پایان عمر خود هیچ مالی را در دنیا تصرف نکنند.

است به او انتقال یابد. در پاسخ به هواداران ولایت مطلقه که اقتدار سیاسی پاپ را ناشی از انتقال آن از عیسیٰ مسیح به پطرس قدیس و از پطرس قدیس به دستگاه کلیسا می‌دانستند، ویلیام اُکامی می‌گوید که اگرچه به خود عیسیٰ چنین اقتداری تفویض شده بود، اما عیسیٰ آن اقتدار را به پطرس حواری انتقال نداده است. وانگهی، عیسیٰ مسیح دارای دو شأنِ «فرزند انسان» و «فرزند خدا» بود و از این حیث، ولایت مطلقهٔ او تنها به اعتبار «پسر خدا» بودن اوست و گر نه حتیٰ عیسیٰ مسیح، به عنوان «فرزند انسان»، ولایت نداشت. ولایت، مستلزم سلطه است و چنان‌که ویلیام اُکامی از نصِّ انجیل می‌آورد، عیسیٰ هدف رسالت خود را خدمت به مردم می‌دانسته است و نه این‌که مردم در خدمت او باشند. ویلیام اُکامی در ردِّ برخی از مهم‌ترین دلایل هواداران ولایت مطلقه، مانند پیشینیان خود، به نصوص کتاب مقدس اشاره می‌کند که از زمان دانته تا زمان خود او مورد استفاده قرار می‌گرفته است. او می‌نویسد :

> بار دیگر به برهان ثابت می‌کنیم که پاپ در امور دنیا ولایت مطلقه ندارد. اگرچه عیسیٰ، به عنوان خداوندگار، سرور و داور همهٔ امور، ولایت مطلقه داشت، اما در امور دنیا این ولایت را به عنوان انسان میرا و موجودی که رنج می‌برد، نداشته است، چنان قدرتی که بدون تفویض صریحی از جانب خداوند، پدر، هر چه اراده کند، انجام دهد. خود او گفته است که "پادشاهی من در این جهان نیست" (آیهٔ ۳۶ از فصل هیجدهم انجیل یوحنا) و او نخواسته است که داور و تقسیم‌کنندهٔ میراث دیگران باشد، چنان‌که به کسی که گفت : "سرور من، به برادرم بگو ارث خود را با من تقسیم کند!" پاسخ داد : "ای انسان! چه کسی مرا بر شما داور و مُقَسِّم قرار داده است؟" (آیه‌های ۱۳ و ۱۴ از فصل دوازدهم انجیل لوقا). آن‌گاه که یهود خواستند او را دزدیده و شاه خود کنند، به کوه فرار کرد (آیهٔ ۱۵ از فصل ششم انجیل یوحنا). نیز او گفته است که "فرزند انسان برای این نیامده است که او را خدمت کنند، بلکه برای خدمت آمده است" (آیهٔ ۲۸ از فصل

بیستم انجیل متّیٰ) ... جای شگفتی نیست که او، به عنوان خدا و به واسطهٔ سرشت خدایی خود، می‌توانست بر همه چیز سلطه داشته و داور عالی همهٔ آدمیان باشد، اما بنا بر سرشت انسانی خود فاقد این توانایی‌ها بوده است، زیرا با این‌که می‌توانست به دور از درد، نامیرا و مانند پدر باشد، اما با این همه، به واسطهٔ سرشت انسانی مبتلا به درد و مرگ بوده است.[1]

چنان‌که پیش از این گفته شد، از دلایل عمدهٔ نظریه‌پردازان ولایت مطلقه، انتقال ولایت از پطرس قدیس به کلیسا بود. آنان با تفسیر این آیه از انجیل که عیسیٰ مسیح کلیسای خود را بر روی «پطرس ـ سنگ» بناکرده است، این حواری را نخستین روحانی کلیسا و خلیفهٔ عیسیٰ می‌دانستند و بر آن بودند که همهٔ اقتدار عیسیٰ به خلیفهٔ او انتقال یافته است. ویلیام اُکامی پاپ را خلیفهٔ عیسیٰ مسیح، اما مرجعیت او را روحانی می‌داند و نه اقتدار سیاسی، ولی نه تنها اقتدار دنیوی پطرس مطلق نبود، بلکه مرجعیت روحانی او نیز محدود بود. آن‌چه پطرس قدیس به پاپ تفویض کرده بود، جز این مرجعیت روحانی محدود نیست. تنها وظیفهٔ پاپ این است که در خدمت مؤمنان مسیحی باشد تا بتوانند به رستگاری برسند و او را نمی‌رسد که در ادارهٔ امور دنیای آنان مداخله کند. دامنهٔ مرجعیت پاپ از این حیث محدود است که رستگاری مؤمنان مسیحی تعمید یافته، در کلیسا و از مجرای آن امکان‌پذیر می‌شود. رستگاری ناشی از مرتبهٔ ایمان مؤمن است و مؤمن رستگاری خود را مدیون لطف پاپ نیست. نکتهٔ پراهمیت دیگر در استدلال ویلیام اُکامی واردکردن مفهوم مصلحت یا «مصالح مرسله» به عنوان ضابطهٔ تفسیر حکم شرعی است. ویلیام اُکامی آیه‌های ۱۵ تا ۱۸ از فصل بیست و یکم انجیل یوحنّا را ــ که عیسیٰ خطاب به پطرس می‌گوید: «برّه‌های مرا بچران!» ــ با توجه به آیه‌ای از انجیل تفسیر می‌کند که برابر آن عیسیٰ مسیح خود را خدمتگزار مردم دانسته است. ویلیام اُکامی، با این تفسیر آیه با توجه به روح آیه‌های دیگر، مدلول آن را دلیلی بر صحت نظر خود می‌داند که برابر آن، اساس

1. *TG*, II, 9.

دیانت تأمین مصلحت است و تأمین مصلحت از مجرای ولایت پاپ ــ که در دریافت او همان سلطهٔ (dominare) پاپ و کلیساست ــ امکان‌پذیر نیست.

این‌که پاپ فاقد چنین ولایت مطلقه‌ای است، از کلام پولس قدیس می‌توان دریافت، آن‌جاکه در واپسین فقرهٔ نامهٔ دوم به قرنتیان دربارهٔ پاپ و روحانیان کلیسا می‌گوید که "علت نوشتن این چیزها در وقتی که دور از شما هستم، این است که وقتی به آن‌جا برسم، مجبور نباشم با شما به خشونت رفتار کنم، زیرا هر قدرت و اختیاری که خداوندگار به من بخشیده است، برای بنا کردن بود، نه برای خراب کردن"، خاطر نشان‌کرده است که پاپ ولایت مطلقه (plenitudinem potestatis) ندارد. از این سخنان می‌توان دریافت که عیسیٰ مسیح، در اصل، روحانیت را برای تأمین مصلحت (utilitatem) بندگان برقرار کرده است. در واقع، عیسیٰ مسیح در آغاز با سپردن برّه‌های خود به پطرس نخواسته است، احترام، امتیاز، آرامش و یا سودی به او اعطاء کند، بلکه مصلحت بره‌ها را اراده کرده است. وانگهی، او به پطرس نگفته است، "بر بره‌های من سلطه برقرار کن! (dominare)"، "آن‌چه مطابق میل، نفع یا مطلوب تو باشد، در حق بره‌های من انجام ده!"، بلکه گفته است، "بره‌های مرا بچران!" و مراد او این بود که "آن‌چه به مصلحت و مورد نیاز آنان باشد، انجام ده و بدان که ترا نه به خدمت خود، بلکه به خدمت آنان گماشته‌اند". این مطلب جای شگفتی ندارد، زیرا باید مصالح مرسله را برتر از نفع خصوصی دانست و به همین دلیل عیسیٰ مسیح با گماشتن پطرس بر برّه‌های خود، تأمین مصلحت اینان را خواسته است نه نفع او را. اگر پطرس ولایت مطلقه داشت، نه برای تأمین مصلحت بره‌ها، بلکه برای مصلحت و مطلوب خویش عمل می‌کرد. حاصل کلام این‌که عیسیٰ مسیح به پطرس و جانشینان او ولایت مطلقه نداده است.[1]

1. *TG*, II, 5.

ویلیام اُکامی مسیحیت را دیانت «آزادی» و قانون عیسیٰ مسیح را «قانون آزادی» می‌داند و در نظر او این دیانت و قانون آزادی با اِعمال ولایت مطلقه منافات دارد. در دیانت عیسیٰ مسیح، کسی بر کسی ولایت ندارد، در حالی‌که اگر پاپ دارای ولایت مطلقه می‌بود، به گفتهٔ نویسندهٔ رساله‌ای کوتاه دربارهٔ اقتدار پاپ، می‌توانست آن‌چه مطابق میل او باشد، به مردم تحمیل کند. این‌که عیسیٰ مسیح امّت خود را از بسیاری از تکالیفی که در تورات برای بنی‌اسرائیل آمده بود، معاف کرد، در نظر ویلیام اُکامی دلیل این است که مسیحیت نه دیانت «بردگی» که قانون آزادی است. از این حیث، نظریهٔ ولایت مطلقه با روح مسیحیت بیگانه، برای دیانت خطرناک و حتیٰ عینِ رَفْض است. ویلیام اُکامی می‌نویسد که نظریهٔ ولایت مطلقه

> نظریه‌ای رافضی و برای همهٔ مسیحیت پرمخاطره است، زیرا اگر پاپ، در امور دنیا، چنین ولایت مطلقه‌ای می‌داشت، می‌توانست قلمرو و مستملکات فرمانروایان و شاهان را غارت و به خویشاوندان خود یا هر شخص پلید دیگری که اراده کند، بدهد یا برای خود نگاه دارد. حاصل این کار می‌توانست همهٔ امّت مسیح را به آسانی در معرض خطر تفرقه، اختلاف و جنگ قرار دهد.[1]

ویلیام اُکامی، در اعلام رفض پاپ به سبب ادعای ولایت مطلقه، گامی فراتر می‌گذارد و در اشاره به نتایج کفرآمیز چنین ادعایی، می‌نویسد :

> در پاسخ هواداران ولایت باید گفت که سخنان عیسیٰ مسیح مبنی بر این‌که : "آن‌چه تو در زمین ببندی، در آسمان بسته خواهد شد ..." (آیهٔ ۱۹ از فصل شانزدهم انجیل متّیٰ)، اگرچه اطلاق دارد، اما نباید

کلام نقل شده از پولس در آغاز متن، آیهٔ ۱۰ از فصل سیزدهم نامهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان به نقل از ترجمهٔ فارسی، ص. ۵۰۶، است. این نکته نیز جالب توجه است که تأکید بر «مصالح مرسله»، به عنوان ضابطهٔ تفسیر احکام دینی و ضرورت ترجیح مصلحت عمومی بر منافع خصوصی، در اندیشهٔ سیاسی ویلیام اُکامی، افزون بر روش تفسیر او، مبتنی بر اصول و قواعد حقوق رُمی نیز هست.

1. *TG*, II, 3.

بدون هیچ قیدی فهمیده شود، زیرا اگر چنین می‌بود، نتایج بدعت‌آمیزی از آن گرفته می‌شد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنم: نخست این‌که اگر آن سخنان هیچ قیدی نداشت، نتیجه این می‌شد که عیسیٰ مسیح به پطرسِ قدیس، ولایتی همتای با ولایت خداوند و مسیح وعده داده باشد ... و دیگر آن‌که در این صورت، پاپ می‌توانست به طور مشروع، بی‌گناهی را بکُشد و مرتکب همهٔ اعمال خلاف قانونِ الهی و طبیعی شود.[۱]

ویلیام اُکامی نیز مانند مارسیلهٔ پادوایی کلیسا را اجتماع مؤمنان مسیحی برای نیل به رستگاری می‌داند که برای تأمین اهداف معنوی آنان ایجاد شده است، اما نظام امپراتوری نظمی سیاسی است و باید به طور کامل از کلیسا استقلال داشته باشد. امپراتوری، به دنبال خلطی که میان دین و دنیا و مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی صورت گرفت، اقتدار سیاسی و استقلال خود را از دست داد، دستگاه کلیسا پای از گلیم خود فراتر نهاد و به حقوق و قلمرو اقتدار امپراتوری تجاوز کرد. ویلیام اُکامی که رسالهٔ خود را برای دفاع از لودویگ در برابر ادعای پاپ برای سلطنت ایتالیا نوشته است، به درستی یادآور می‌شود که در دیگر کشورهای مسیحی، مانند فرانسه، برای جلوس به پادشاهی نیازی به تنفیذ پاپ نیست. اقتدار امپراتور موهبتی الهی است که از طریق انتخاب امیران محلی به امپراتور تفویض می‌شود. نهاد امپراتوری، چنان‌که پیش از آن در رسالهٔ دانته آمده بود، بر کلیسا و دستگاه خلافت پاپ تقدم زمانی دارد و بنابراین، نمی‌تواند از آن ناشی شده باشد و نسبت به آن نیز استقلال دارد. با توجه به آن‌چه بر پایهٔ نصوص کتاب مقدس گفته شد، این مطلب روشن است که دستگاه خلافت پاپی نسبت به نهاد امپراتوری تقدم بالشرف ندارد و در انجام وظایف

1. *TG*, II, 14.

آیه‌ای که در آغاز این فقره آمده، در شمار نصوصی بود که مجادلات کلامی بسیاری را به دنبال آورد. استدلال ویلیام اُکامی، افزون بر این‌که ناشی از دیدگاه ویژهٔ او در تفسیر کتاب مقدس است، مبتنی بر اصول و قواعد حقوق رُمي و فقه کلیسایی نیز هست. او در واپسین عبارت فقرهٔ نقل شده از قاعدهٔ اصولی «ما مِنْ عامٍّ اِلا و قَدْ خُصّ» استفاده کرده است.

خود نباید به آن وابسته باشد، بلکه بر عکس، ویلیام اُکامی همگان، حتیٰ پاپ را تابع امپراتور می‌داند.

بدین سان، ثابت می‌شود که امپراتوری رُم وابسته بـه وجـود پـاپ نیست ... امپراتوری رُم بر نهاد پاپی تقدم دارد، زیرا امپراتوری، پیش از میلاد عیسیٰ مسیح وجود داشت، هم‌چنان‌که امپراتـوریِ کـافران وابسته به وجود پاپ نبود، زیرا اگر چنین می‌بود، پاپ می‌بایست بتواند دربارهٔ امپراتوری و رعایای او داوری کند. این امر در سـخن حواری نفی شده است : "چگونه می‌توانـم دربـارهٔ مـردمان بـیرون داوری کنم؟ ... مردمان بیرون را خداوند داوری خواهد کرد."[۱] افزون بر این، اگر امپراتوری رُم وابسته به وجود پاپ می‌بود، این وابستگی برابر حقوق الهی یا حقوق انسانی مـی‌توانست بـاشد. امـپراتـوری وابسته به حقوق الهی نیست، زیرا در این باره چیزی در کتاب مقدس نیامده و حـتیٰ خـلاف آن آمـده است. در واقـع، عـیسیٰ مسـیح و حواریان هرگز نگفته‌اند که امـپراتـور رُم مـوظف است بـپذیرد کـه امپراتوری او از پادشاه فرانسه و یا هر پادشاهی دیگری به پاپ بیشتر وابسته است. نیز از سخنان مسیح : "تو پطرس هستی ..." و "آن‌چه تو در زمین بربندی ... "، هیچ چیزی را نمی‌توان استنباط کرد، زیرا این سخنان نـباید بـی‌هیچ قـیدی فـهمیده شـود، بـلکه بـاید حـقوق و آزادی‌های امپراتوران را از آن استثناء کرد. پاپ بر پایهٔ حقوق انسانی نیز نمی‌تواند نتیجه گیری کند که امپراتور رُم بـه وجـود او وابسـته است. در واقع، امپراتوران رُمی جانشین امـپراتـوران دورهٔ جـاهلی شدند و خود را قیصر و امپراتور همایون خواندند. آنـان بـه هـمان اندازه از حقوق امپراتوران دورهٔ جاهلی بهره‌مندند، زیرا عیسیٰ مسیح

---

۱. نصّ کامل این دو آیه در ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس چنین است : «زیرا من با افراد خارج از کلیسا چه کار دارم که دربارهٔ آن‌ها قضاوت کنم؟ وظیفهٔ شما این است که نسبت به اهل کلیسا داوری کنید و داوری افرادی که خارج از کلیسا هستند، با خدا خواهد بود.» اولین نامهٔ پولس رسول به کلیسای شهر قرنتس، آیه‌های ۱۲ و ۱۳، فصل پنجم. ترجمهٔ فارسی، ص. ۴۴۷.

برای کاستن از حقوق امپراتوران دورهٔ جاهلی نیامده است.[۱]

اهمیت دیدگاه ویلیام اُکامی در این است که او هر حکومتی را به ضرورت، حکومت «جور» نمی‌داند و بر آن است که مبنای «حکومت جور»، وجود و تحقق آن در بیرون کلیسا نیست، بلکه سوءِ استفاده‌ای است که فرمانروا از اقتدار مشروع می‌تواند بکند. بدین سان، او، در کنار اقتدارِ مشروعِ ناشی از تنفیذ پاپ، جایی نیز برای مشروعیت اقتدار سیاسی بیرون کلیسا باز می‌کند. تأکید ویلیام اُکامی بر مشروعیت امپراتوری دورهٔ جاهلی و نیز ادامهٔ همان نهاد در دورهٔ مسیحی با تکیه بر دیدگاه اساسی او در نقادی این قاعدهٔ الهیات مسیحی است که «بیرون کلیسا رستگاری ممکن نیست». به نظر او، از آن‌جاکه اقتدار سیاسی به طور بلاواسطه‌ای ناشی از خداوند است، این ادعای پاپ را نمی‌توان موجّه دانست که «بیرون کلیسا هیچ قدرت مشروعی وجود ندارد». بیرون کلیسا نیز اقتدار سیاسی مشروع وجود داشته است و سوءِ استفادهٔ برخی از فرمانروایان دلیل بر عدم مشروعیت آن نیست. اقتدار سیاسی مشروع نیز مانند سلامتی، عقل آدمی و هر امر دیگری می‌تواند مورد سوءِ استفاده قرار گیرد. این‌که امروزه در نوشته‌های کلیسا گفته می‌شود، «بیرون کلیسا امپراتوری وجود ندارد»، وجهی دارد، زیرا از زمان ایمان آوردن رُمیان، پیوسته امپراتوری در درون کلیسا بوده، اما در امور دنیوی استقلال داشته است.[۲] نظریهٔ ویلیام اُکامی دربارهٔ منشأ الهی اقتدار سیاسی مانع از این نیست که او در عین حال، حاکمیت مردم را بپذیرد؛ او «امپراتوری را ناشی از کسانی می‌داند که صلاحیت قانونگذاری دارند» و با توجه به همین اصل نتیجه می‌گیرد که «امپراتوری رُم از مردم ناشی می‌شود».[۳] برای رفع تعارض میان این دو مقدمه، ویلیام اُکامی آن دو رأی را در عبارتی به صورت زیر جمع می‌کند که Imperium a Deo per homines یعنی «سلطنت موهبتی الهی است که از طرف مردم به شاه تفویض می‌شود».[۴] مفسران اندیشهٔ سیاسی ویلیام اُکامی بر پایهٔ برخی از عبارات نوشته‌های او مبنی بر این‌که رضایت مردم

---

1. *TG*, IV, 1. 2. *TG*, III, 13. 3. *TG*, IV, 3.
4. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, p. 103 sq.

در امر حکومت ضروری است، سهم او را در تکوین نظریه‌های مشروطه‌خواهی پراهمیت و او را یکی از نخستین نظریه‌پردازان محدودیت قدرت سیاسی و سلطنت مشروطه دانسته‌اند.[۱] ویلیام اُکامی، مانند مارسیلهٔ پادوایی، اما از دیدگاهی متفاوت، اندیشمند تحدید حدود اقتدار نهاد پاپی بود. مارسیله نظریه‌پرداز ادغام کامل کلیسا در امپراتوری بود، در حالی‌که ویلیام اُکامی کوشید تا با تفسیر نویی از نصوص کتاب مقدس، پاپ را به درون کلیسا و کلیسا را به قلمرو محدود نظارت بر تدبیر امور آخرت به عقب‌نشینی وادار کند. تأثیر اندیشهٔ سیاسی حکیم الهی انگلیسی، به دنبال جریانی که الهیات اُکامی در حوزه‌های علمیهٔ عالم مسیحیت ایجاد کرد، از تأثیر نویسندهٔ مدافع صلح و آرامش بر آیندگان ژرف‌تر و بیشتر بود و از محدودهٔ اندیشهٔ سیاسی فراتر رفت. اگرچه نخست مارسیلهٔ پادوایی نظریهٔ منسجمی از اندیشهٔ سیاسی ضد ولایت مطلقه و برخی از اصول اندیشهٔ سیاسی جدید را عرضه کرد، اما او انتشار و رواج این اندیشهٔ جدید را مدیون ویلیام اُکامی است. این نکته را نیز باید یادآور شد که آن هر دو، اندیشمندان «دولت‌های ملّیِ» در حال تکوین بودند و با نظریهٔ استقلال امپراتور و مبسوط‌الید بودن او در همهٔ امور دنیا مانعِ دینیِ تکوینِ دولت‌های ملّی را از میان برداشتند و شالودهٔ نظری استواری برای مشروعیت‌یابی آن‌ها فراهم آوردند.

در میان نظریه‌پردازان ولایت مطلقهٔ پاپ، در این دوره، بویژه باید از اسقف پُرتغالی آلوارو پِلایو نام برد که یکی از واپسین هواداران سلطنت پاپ به شمار می‌آید. آلوارو، به خلاف سلفِ خود، ژان دُ پاری،[۲] از مفسران اهل «باطن» کتاب مقدس بود و الهیات «سیاسی» خود را بر پایهٔ همین تفسیر باطنی از آیه‌هایی که تا زمان او مورد استناد موافقان و مخالفان نظریهٔ «ولایت مطلقهٔ» پاپ و کلیسا بود، تدوین کرد. در نظر او پاپ نه انسانی معمولی، بلکه انسان کاملِ معنوی و «خداگونه» (quasi Deus) بود.[۳] آلوارو پِلایو با اشاره‌ای به نظریهٔ «دو جسم»

1. A.S. McGrade, «Introduction», William of Ockham, op. cit. p. XX.

۲. آلوارو یکی از منتقدان سرسخت ژان دُ پاری بود که پیشتر به برخی دیدگاه‌های او اشاره شد. Jean Leclercq, op. cit. p. 154

۳. دربارهٔ آلوارو پِلایو و نوشته‌های او پژوهش چندانی صورت نگرفته است و تا جایی

عیسیٰ مسیح و این‌که پاپ را خلیفهٔ او می‌داند، می‌نویسد :

هم‌چنان‌که عیسیٰ مسیح دارای طبیعت دوگانه‌ای است، خلیفهٔ کلّ او و هر پاپی نیز به نوعی بهره‌ای از طبیعت دوگانهٔ عیسیٰ دارد، از طبیعت الهی در امور اُخروی و از طبیعت انسانی در امور دنیا. از آن‌جاکه پاپ نمایندهٔ مسیح و جانشین او بر روی زمین است، مؤمنی که به دیدهٔ ایمان در او بنگرد، عیسیٰ مسیح را در او خواهد دید.[1]

پاپ، به عنوان خلیفهٔ مشهودِ عیسیٰ مسیح، دارای همان امتیازاتی است که فرزند خدا از آن برخوردار بود و به این اعتبار «ولایت مطلقه» دارد. هر عملی که از پاپ سر بزند، گویی که خداوندگار آن را انجام داده است. پاپ از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند آن‌چه مطابقِ میلِ او باشد، بگوید و انجام دهد. صِرف ارادهٔ پاپ عین شریعت است و تنها اجرای درست شریعت آن را محدود می‌کند.[2] اقتدار سیاسی و مرجعیت روحانی پاپ بر همه چیز و در همه جا ــ نه تنها بر امّتِ عیسیٰ مسیح، بلکه بر همهٔ افراد انسانی ــ شمول تام دارد. هیچ موجود زنده و جمادی در دنیا و آخرت نیست که در یَدِ قدرت او نباشد. در دنیا هیچ فردی برتر از پیشوای مسیحیان جهان نیست و پس از عیسیٰ مسیح که پاپ خلیفهٔ اوست، سرور بلامنازع جهانیان به شمار می‌رود.[3]

اقتدار پاپ شایسته‌ترین و سودمندترین قدرت‌هاست و از این حیث که جزئی از آن قدرت‌ها، واسطه و عنصر مشترک آن‌هاست، ناظر بر امور دنیوی و اُخروی و راهنما و راهبر آن‌هاست.[4]

هر قدرتی، در ماهیت خود، به اقتدار روحانی ــ که علّت تامّهٔ آن است ــ وابسته است. هر پادشاه و شهریاری به پاپ و نیز به اسقفان

که نگارندهٔ این سطور می‌داند، ترجمه‌ای از نوشته‌های او به زبان‌های اروپایی در دست نیست. آن‌چه دربارهٔ آلوارو پلایو در این‌جا می‌آوریم، بر پایهٔ تحقیق معتبر زیر است.

I. Iung, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, p. 94.

1. Alvaro Pelayo *in* Iung, op. cit. p. 92. 2. Iung, op. cit. p. 106-7.

3. Iung, op. cit. p. 108. 4. Iung, op. cit. p. 198.

و همهٔ روحانیان دیگر که حل و عقد امور او را بـه دست دارنـد و می‌توانند دربارهٔ کارهای او داوری کنند، وابسته است.[۱]

از این‌رو، آلوارو گامی فراتر می‌گذارد و در مخالفت با بسیاری از هواداران نظریهٔ «ولایت مطلقه»، بر آن است که حتیٰ اگر فسق پاپ آشکار شود، «ولایت مطلقهٔ» او ثابت است و اقتدار و مرجعیت او، مانند اقتدار عیسیٰ مسیح که پاپ خلیفهٔ اوست، درکمال آن و غیر قابل تعرض باقی می‌ماند.[۲] آلوارو اقتدار حقیقی پاپ را روحانی و نسبت حاکمیت دنیوی او با آن را نسبت اصل به فرع می‌داند، زیرا هر کس بر جان‌ها فرمانروایی داشته باشد، به طریق اولیٰ بر جسم مردمان نـیز فرمانروایی خواهد داشت.[۳] بنابراین، استدلال کسانی که از تقدم زمانی سلطنت به استقلال و تمایز آن از خلافت پاپ و کلیسا حکم می‌کنند، قابل دفاع نیست. آلوارو، مانند بسیاری از متألهین اهل باطن، بر آن است که با آغاز دایرهٔ لطف و ایجاد حکومت شرع، دورهٔ حکومت‌های عرفی و طبیعی به پایان رسیده است و در این دوره حکومتی که بیرون دایرهٔ لطف ایـجاد شـود، جـز حکـومت جـور نمی‌تواند باشد: «این‌که بگویند امپراتور نسبت به تولد عیسیٰ مسیح تقدم زمانی داشته است، درست نیست، زیرا کسی که به شـریعت اهـل سـنت و جـماعت (catholicus) نباشد، نمی‌توان او را امپراتور خواند.»[۴] پاپ، سـرِ جسـمِ لطـیفِ کلیساست و پادشاه تنها دستِ آن جسم و عاملِ اجرایی آن است و هم‌چنان‌که دست از سر فرمان می‌برد، قدرت سیاسی پادشاه نیز باید تابع مرجعیت روحانی پاپ باشد.[۵]

در میان حکمای الهی نیمهٔ نخست سدهٔ پانزدهم نیکولائوس کوزانوس بـه لحاظ جایگاهی که در تحول اندیشهٔ دیـنی مسـیحی دارد، از اهـمیت ویـژه‌ای برخوردار است. از کوزانوس رساله‌ای نیز در ردّ سیاست شرعی هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا با عنوان لاتینی *De Concordantia Catholica* یا اجماع اهل سنت و جماعت باقی مانده است که اگرچه در شمار بهترین نوشته‌های او نیست،

1. Iung, op. cit. p. 194. 2. Iung, op. cit. p. 110. 3. Iung, op. cit. p. 134.
4. Iung, op. cit. p. 184. 5. Iung, op. cit. p. 197.

اما از نظر تحولات اندیشهٔ سیاسی حکمای الهی مسیحی و تفسیر سیاسی منابع کتاب و سنت جالب توجه است.[۱] کوزانوس، مانند آلوارو، اسقف و از نزدیکان پاپ اُگِنیوس چهارم و پیوس دوم بود، اما در عین حال در حوزه‌هایی تحصیل کرده بود که در میان مدرسان آن‌ها نفوذ «طریقةالمتأخرین» ویلیام اُکامی در الهیات بسیار ژرف بود. وانگهی، سیاست ارسطو یکی از منابع عمدهٔ کوزانوس در پرداختن رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت بود و او بویژه تأکید بر «حکومت قانون» و «مصالح مرسله» را از همین کتاب گرفته و برخی مباحث الهیات مسیحی را با آن تفسیر کرده است. نیکولائوس کوزانوس رسالهٔ مفصل اجماع اهل سنت و جماعت را که رساله‌ای در «الهیاتِ کلیسا»ست، در سه بخش نوشته و هدف او آن بوده است که چگونگی نیل به اجماع در میان امّت و مناسبات کلیسا و دولت را از دیدگاه «فرقهٔ ناجیه» توضیح دهد. «کلیسا» موجود مرکبی است که از دو جزءِ بسیط جسم و جان ترکیب شده و به همین دلیل، کوزانوس، در بخش نخست، به تفصیل بحثی دربارهٔ کلیسا می‌آورد تا بتواند وحدتِ در کثرتِ روحانیت و امپراتوری را در واقعیت مُرکّب «کلیسا» توضیح دهد. او می‌نویسد:

> بدین سان، در آغاز، من امرِ مرّکبِ تام، یعنی خود کلیسا، آنگاه، جانِ کلیسا، یعنی روحانیت معظّم و سرانجام، جسم آن، یعنی امپراتوری مقدس را مورد بررسی قرار خواهم داد.[۲]

بحث دربارهٔ دو بخش نخستِ رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت کوزانوس موضوع بحث ما نیست؛ این‌جا، با تکیه بر آن‌چه دربارهٔ دیدگاه‌های جدید حکمای الهی گفته شد، اشاره‌هایی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی این حکیم الهی می‌آوریم. لازم به یادآوری است که مبانی نظری نیکولائوس کوزانوس نیز مانند

---

۱. عنوان کتاب کوزانوس یادآور عنوان نوشته‌ای از گراتیان، فقیه متنفذ سدهٔ دوازدهم، است که در کتابی همهٔ آرای خلافی فقهای متقدم را جمع و اجماعی میان آن‌ها برقرار کرد. کوزانوس که فقیه عالیقدری نیز بود، این اثر را می‌شناخت و بعید نیست که در گزینش عنوان کتاب خود نظری به آن داشته باشد. ر.ک.

Brian tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought*, p. 66.

2. *CC*, § 3.

بیشتر حکمای الهی دو سدهٔ پیش از او ارسطویی- تُماسی است و از این‌رو می‌توان از تکرار بسیاری از مقدماتی که در رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت آمده، چشم‌پوشی کرد. اگرچه رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت کوزانوس، چنان‌که خود او به تصریح می‌گوید «جُنگی» از همهٔ نوشته‌های بااهمیت پیشینیان است و او فقرات مفصلی از آن نوشته‌ها را به عنوان مؤید دیدگاه‌های خود در این اثر می‌آورد، اما خالی از دیدگاه‌های بدیع در «مسائل مستحدثهٔ» سیاسی، بویژه به عنوان روحانی آلمانی نزدیک به دربار پاپ و مورد توجه قیصر، نیست. اصلاحاتی که او در سازماندهی امپراتوری با توجه به مبانی نظری خود در الهیات مسیحی پیشنهاد می‌کند، از نوآوری‌های اوست و از این حیث می‌توان او را یکی از پیشروان نظریهٔ «سلطنت مشروطه» و نظریه‌پرداز «مصالح مرسله» به شمار آورد. البته، این نکته را نباید از نظر دور داشت که کوزانوس، افزون بر الهیات، «حقوق طبیعی» را نیز به عنوان مبنایی مستقل، اما مکمّل آن، با اعتقاد به این‌که «آن‌چه شرع به آن حکم کند، عقل نیز به همان حکم می‌کند» و «مبنای قانون شرع نیز حقوق طبیعی است»،[1] در استدلال وارد می‌کند، چنان‌که می‌نویسد:

> خاستگاه هر نظام حکومتی حقوق طبیعی است و اگر نظامی با آن سازگار نباشد، از درجهٔ اعتبار ساقط خواهد بود. پس، از آن‌جا که حقوق طبیعی فطری عقل انسانی است، هر قانونی در بنیاد خود نیز فطری انسان است.[2]

نیکولائوس کوزانوس افراد انسانی را به طور فطری آزاد و برابر می‌داند و بر آن است که به حکم حقوق فطری «کسی را بر کسی ولایت نیست» و به دلیل همین آزادی و برابری فطری هیچ حکومتی جز از طریق «اجماع امّت» و رضایت مردم نمی‌تواند تأسیس شود. جالب توجه است که کوزانوس مبنای توجیه ضرورت فرمانروایی در میان انسان‌های آزاد و برابر را «قرارداد عمومی» می‌داند که برابر آن جمعی که فردی را به عنوان رئیس خود انتخاب می‌کنند، آزادانه

---

1. *CC*, § 130. 2. *CC*, § 127.

می‌پذیرند که به فرمان او گردن بگذارند. نمونهٔ بارز این برابری در میان مردم در اندیشهٔ کوزانوس، برابری در کلیساست: در کلیسا به عنوان «جسم لطیف» عیسیٰ مسیح همهٔ مؤمنان برابرند، هم‌چنان‌که اساس خلافت پاپ نیز انتخاب اوست و گر نه او را رجحانی بر دیگر روحانیان کلیسای عیسوی نیست، زیرا اساس دیانت و «شریعت عیسیٰ مسیح آزادی کامل است، هر فردی خود بدان راه می‌یابد و اکراه را در آن جایی نیست.» وانگهی، عیسیٰ مسیح که سفینهٔ نجات هر مؤمنی است، خود عین آزادی کامل است و «بنابراین، اکراه که در کلیسا جایی ندارد، ناشی از عیسیٰ نیست، بلکه لطف از او فیضان پیدا می‌کند».[۱] نیکولائوس کوزانوس، با تکیه بر این نظریهٔ برابری و آزادی، مفهوم «اجماع امّت» را که در عنوان رساله آمده، به عنوان مفهومی در کانون الهیات و اندیشهٔ سیاسی مطرح می‌کند. او حتیٰ مفهوم «اجماع امّت» را مفهومی جامع و شامل و ساری در همهٔ حوزه‌های حیات دنیوی و اُخروی انسان می‌داند، چنان‌که دربارهٔ سامان سیاسی مطلوب می‌نویسد:

> در واقع، خاستگاه هر امپراتوری و نظام سیاسی بسامانی ... انتخاب است و تنها در این صورت می‌توان گفت که فرمانروایی آن از مشیت حقیقی خداوندی ناشی شده است.[۲]

میل به انتخاب آزاد و فارغ از شائبهٔ خشونت و «اکراه» ــ «به دلیل این‌که هر خشونتی با حقوق مباینت دارد»[۳] ــ «نطفه‌ای الهی» است که خداوند، در نهاد بشر به ودیعه گذاشته، هم‌چنان‌که هر اقتداری و خود بشر را نیز خداوند آفریده است. کسی که به ریاست همگان انتخاب می‌شود و بر آنان فرمان می‌راند، «ارادهٔ همگان را در خود حمل می‌کند» و به مثابه پدرِ هر یک از کسانی است که او را انتخاب کرده و به فرمان او گردن می‌گذارند.[۴]

> اما باید دانست که خاستگاه انتخاب آزاد که از حقوق الهی و طبیعی ناشی می‌شود، حقوق موضوعه یا فرد خاصی نیست که اعتبار انتخاب وابسته به حَکَمیّت او باشد، بویژه در انتخاب شاه یا

---

1. *CC*, § 250. 2. *CC*, § 325. 3. *CC*, § 328. 4. *CC*, § 331.

امپراتوری که وجود و قدرتشان نمی‌تواند از یک فرد ناشی شود. به همین دلیل، قدرت انتخاب کنندگانی که در زمان هانریش دوم با اجماع همهٔ آلمانی‌ها و دیگر رعایای امپراتوری انتخاب شده بودند، ناشی از اجماع همگان بود ـ که برابر حقوق طبیعی می‌توانستند امپراتوری برای خود انتخاب کنند ـ و نه ناشی از پاپ رُمی که قدرت ندارد شاه یا امپراتوری را به ولایتی بدون جلب رضایت اهالی آن تحمیل کند.[۱]

مبنای صحّتِ «اجماع امّت»، به عنوان مفهوم اساسی تفسیر کوزانوس، کتاب و سنت، و این قاعدهٔ الهیات مسیحی است که «کلیسای رُم هرگز مرتکب خطا نمی‌شود» (Romanum ecclesiam numquam errare posse)[۲] اما این نکته در تفسیر کوزانوس دارای اهمیت است که در نظر او «کلیسا» صِرفِ نهاد روحانیت نیست، بلکه او با ذکر مصادیق آن، در مرتبهٔ نخست، کلیسا را «اجتماع همهٔ مؤمنان در اتحاد با کلیسای رُم به عنوان رئیس» خود می‌داند، اگرچه دیگرِ مصادیق کلیسا را از شمول کلیسایی که در اجماع خود خطا نمی‌کند، خارج نمی‌داند.[۳] کوزانوس اجماع را امری الهی و ناشی از مشیت او می‌داند که از طریق حضور روح‌القُدُس در میان امّت تحقّق پیدا می‌کند، زیرا حضور روح‌القدس موجب می‌شود که شیطان امّت را اغوا و در راه ناصواب هدایت نکند.[۴] از این‌رو، حتیٰ در صورتی که روحانی دروغین و تبهکاری نیز در میان امّت راه یافته باشد، مناسکی که با اقتدای به او انجام شود، درست و موجب رستگاری خواهد بود، «زیرا در این صورت، نه انسان، بلکه عیسیٰ مسیح با مباشرت انسان و با مدد فیض روح‌القدس عمل می‌کند.»[۵]

نظریهٔ برابری و آزادی انسان، به عنوان مبنای اجماع امّت، نخستین اصل

---

1. *CC*, § 332.   2. *CC*, § 70.   3. *CC*, § 67-8.

4. *CC*, § 78.

در الهیات و حقوق مسیحی نیز فرض بر این است که اجماع امّت مصون از خطاست. در اسلام نیز اهل سنت و جماعت به استناد حدیث نبوی اعتقاد دارند که لا تَجْتمع اُمّتی علی الخطأ.

5. *CC*, § 28.

اندیشهٔ سیاسی نیکولائوس کوزانوس است که او با تکیه بر تفسیر جدیدی از کتاب و سنت مطرح و از آن اصل دیگری را استنتاج می‌کند که اساس نظریهٔ سیاسی اوست. نویسندهٔ رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت، به خلاف طرفداران نظریهٔ «ولایت مطلقه» که تنها مرجعیت پاپ را ناشی از خداوند می‌دانستند، برابر نصّ فصل سیزدهم نامهٔ به رُمیان، هر اقتداری را ناشی از او می‌داند.[1] کوزانوس این دریافت از مشروعیت قدرت را که انسانی و در عین حال الهی است، با توجه به نظریهٔ طبیعت دوگانهٔ عیسیٰ و «دو جسم» او به عنوان فرزند انسان و فرزند خدا در الهیات مسیحی توضیح می‌دهد. هر قدرتی دارای دو جنبهٔ انسانی و الهی است و عیسیٰ مسیح، «اُسوهٔ» هر فرمانروایی است که هر فرمانروایی باید آن را به عنوان سرمشق دنبال کند. کوزانوس قدرت سیاسی پادشاه را در استقلال از مرجعیت پاپ مطرح می‌کند و بر آن است که سلطنت پادشاه بدون تصویب و تنفیذ پاپ و مرجعیت روحانی تحقق پیدا می‌کند و مراسم «تقدیس» پادشاهان که در مسیحیت مرسوم بود، تنها از باب تأکید بر شکوه و جلال سلطنت است و نه این‌که سلطنت ناشی از مرجعیت روحانی باشد.[2] کوزانوس با اشاره‌ای به چگونگی انتخاب امپراتور در آلمان و این‌که او را شمار معدودی از سران و امیران ــ شورای اهل حل و عقد ــ انتخاب می‌کردند، تأکید می‌کند که خاستگاه مشروعیت این انتخاب، انتخاب و اجماع ــ یا بیعت صریح یا ضمنی ــ همهٔ رعایای امپراتوری است، هم‌چنان‌که انتخاب یکی از اسقفان کلیسا به مقام پاپی و خلافت کلیسا نیز جز همین بیعت نیست.[3] کوزانوس، پادشاه امّت عیسوی را که با اجماع امّت انتخاب شده باشد، در زمان احراز مقام شاهی، «خلیفهٔ عیسیٰ مسیح» ــ «شاه شاهان و رَبّ‌الارباب» ــ می‌داند.[4]

> پس، هم‌چنان‌که عیسیٰ مسیح، شاه شاهان است، همهٔ پادشاهان نیز در سلطنت خود بهره‌ای از حاکمیت الهی در خود دارند و به این اعتبار شایستهٔ احترام و فرمانبرداری‌اند، اما اگر دستوری خلاف

---

1. *CC*, § 290. 2. *CC*. § 336. 3. *CC*, § 338-9. 4. *CC*. § 341.

قانون شریعت از آنان صادر شود، تردیدی نیست که آن فرمان به هیچ‌وجه بهره‌ای از پادشاهی الهی نخواهد داشت و سرپیچی از آن نیز مستوجب عقوبت نیست.[1]

سلطنت بهترین شیوهٔ فرمانروایی و سلطنت انتخابی بهترین نوع سلطنت است که در آن پادشاه از طریق انتخاب یا بهتر بگوییم از مجرای بیعت صریح یا ضمنیِ همهٔ رعیت به سلطنت می‌رسد و این سلطنت، «مشروط» به قانونی ناظر بر «مصالح مرسلهٔ» همهٔ کسانی است که او را انتخاب کرده‌اند. روح مدینه و اساس «حکومت قانون»، چنان‌که در رسالهٔ سیاست ارسطو آمده، قانون است و نه ارادهٔ فرد. اگرچه این شیوهٔ فرمانروایی به اعتبار شکل آن پادشاهی است، اما کوزانوس، به لحاظ مضمون آن و از این حیث که حکومت قانون است، آن را «حکومت جمهور مردم» یا respublica می‌نامد. در این شیوهٔ حکومتی، قدرت پادشاه از بیعت مردم ناشی می‌شود و حدود اختیارات او را نیز رضایت جمهور مردم معلوم می‌کند؛ شاه نباید مرتکب کار خلاف قانون شود، بلکه باید با تبعیت از قانون، «هم‌چون قلب در وسط بدن»، جانی در کالبد نظام حکومتی جمهور مردم بدمد.[2] نیکولائوس کوزانوس در تأکید بر اهمیت رعایت قانون گامی فراتر می‌گذارد و به نقل از ارسطو در رسالهٔ سیاست می‌گوید که «آن‌جاکه قانون فرمانروا نباشد، نظام سیاسی وجود ندارد».[3] از دیدگاه دینی نیز حکومت قانون نقیض خودکامگی و حکومت هواهای نفسانی است و چنان‌که کوزانوس می‌گوید حتیٰ عیسیٰ مسیح، به عنوان «مصباح هدایت»، «بابِ حقیقی» و «نجات‌دهندهٔ عالمیان»، تابع قانون بود که گفت نه برای نسخِ قانون، بلکه برای کامل کردن آن آمده است.

هر بار که کسی با وساطت عیسیٰ مسیح که بابِ حقیقی بود، انتخاب می‌شود و به سلطنت می‌رسد، با اقتدای به او در کمال تواضع ریاست مردم را بر عهده می‌گیرد و قدم در راه او می‌گذارد، در این صورت، حکومت جمهور مردم، به ضرورت، به بهترین شکلی

1. *CC*, § 342. 2. *CC*, § 284. 3. *CC*, § 277.

سامان می‌یابد و نام رئیس آن جاویدان می‌ماند.[1]

غایت فرمانروایی و تبعیت از قانون ــ اعم از الهی و طبیعی ــ تأمین «مصالح مرسلهٔ» مردم و صلح و آرامش درکشور است[2] که در نظام حکومتی بسامان باید از مجرای مجلس اعیان و روحانیان به صورت قانون کشور درآید. پادشاه تنها مجری مضمون قانونی است که از طریق اجماع کشف و تدوین شده است. در مواردی که ابهام و اجمالی در قانون وجود داشته باشد، پادشاه می‌تواند با رعایت ضابطهٔ «مصالح مرسله» و «نَصَفَت» قانون را تفسیر کند.[3]

امپراتور در نظام پادشاهیِ انتخابی وظیفه دارد مضمون «اجماع امّت» و تدابیر لازم برای حُسنِ ادارهٔ امپراتوری را به صورت قانون نوشته درآورد. مسئولیت دعوت به اجلاس شورای سران، امیران، اعیان ایالات و ولایات و نمایندگان اصناف و حرفه‌ها بر عهدهٔ پادشاه است که ریاست فائقهٔ کشور از آنِ اوست. اصل در تصویب قانون‌ها قاعدهٔ «لا ضَرَرَ و لا ضِرار» است و تصمیمات عمومی برای صلاح امپراتوری باید با رضایت همگان اتخاذ شود تا قانون تصویب شده، ضرری متوجه جزئی یا اجزائی از امپراتوری نکند.[4] تنها این قانون درکشور لازم‌الاجراست و هیچ فردی در هیچ مقامی نمی‌تواند پای از دایرهٔ قانون بیرون بگذارد و گر نه مجازات خواهد شد، زیرا قانونی که فاقد ضمانت اجرایی باشد، اهمیت خود را از دست خواهد داد و نمی‌توان آن را قانون خواند، «هم‌چنان‌که نمی‌توان جسد بی‌جان را انسان نامید».[5] با توجه به این تأکید بر اهمیت قانون درکشور و مشروط بودن مشروعیت سلطنت به آن، و توصیفی که کوزانوس از چگونگی نشست و رایزنی مجلس قانونگذاری به دست می‌دهد، می‌توان او را از نخستین نظریه‌پردازان سلطنت مشروطه در پایان سده‌های میانه دانست، چنان‌که می‌نویسد :

> از آن‌جاکه هر رایزنی باید ناظر بر جلال خداوندی و مصلحت عموم، و انتخاب باید پیوسته به نفع راه حلّی باشد که در قیاس با راه

1. *CC*, § 290. 2. *CC*, § 348. 3. *CC*, § 276. 4. *CC*, § 469-72.
5. *CC*, § 486.

حل‌های دیگر، بیشتر در جهت خیر و مصلحت عمومی است، پس، آن‌گاه‌که موردی مشکل پیش آید که باید دربارهٔ آن به رایزنی پرداخت، دو تن از خبرگان از میان مجلس برمی‌خیزند و هر یک از آنان، دو راه حل مخالف و موافق را مورد بررسی قرار می‌دهد.[1]

یکی دیگر از اصول نظریهٔ مشروطه‌خواهی که در رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت به تصریح آمده، منبعث بودن حاکمیت از مردم است. اگرچه کوزانوس، چنان‌که گفته شد، به عنوان حکیم الهی، هر قدرتی را ناشی از خداوند می‌داند، اما از آن‌جاکه با توجه به اصول دیانت مسیحی، به آزادی اراده و برابری افراد انسانی باور دارد و تشکیل حکومت و تبعیت از فرمانروا را از مصادیق آزادی اراده می‌داند، سلطنت انتخابی را «موهبتی الهی» تعریف می‌کند که «از طرف مردم به پادشاه تفویض می‌شود». «اُسوهٔ» این «مشروطه‌خواهی» سازمان کلیسا و شیوهٔ انتخاب اسقف رُم به مقام پاپی است : در کلیسا نیز اگرچه مرجعیت پاپ و همهٔ روحانیان از خداوند ناشی می‌شود، اما انتخاب روحانیان و مؤمنان در کلیسا کاشف از ارادهٔ خداوند است. تأکید بر این اصول اولیهٔ مشروطه‌خواهی که در جایْ‌جای رسالهٔ اجماع اهل سنت و جماعت نیکولائوس کوزانوس آمده است، آغاز دوره‌ای در تحول اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت بود که در سده‌های آتی به یکی از جریان‌های تاریخ اندیشهٔ سیاسی تبدیل شد و نقش پراهمیتی در پیدایش نظام‌های دموکراتیکی ایفا کرد که گزارشی از آن را در جای دیگری به مناسبت بحث از اندیشهٔ مشروطه‌خواهی و بسط آن در اروپا خواهیم آورد.

نقادی حکمای الهی از نظریهٔ سیاسی هواداران ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا و کوشش برای تدوین نظریهٔ سیاسی عرفی یکی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت در این دوره بود : با فروپاشی نظام امپراتوری در اروپا و پیدایش دولت‌های ملّی جدید، نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا اگرچه در قلمرو نظر ادامه پیدا کرد، اما نتایج عملی چندانی بر آن مترتب نبود. تکوین دولت- شهرها در ایتالیا و سلطنت مطلقه در فرانسه و اسپانیا زمینهٔ نویی برای

1. *CC*, § 543.

اندیشهٔ سیاسی فراهم آورد. در فرانسه، اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت، در نظریهٔ سلطنت مطلقه بسط پیدا کرد و در دولت- شهرهای ایتالیا و بویژه در فلورانس نظریهٔ جمهوری‌خواهی نوآیینی تدوین شد. بحث تفصیلی دربارهٔ این نظریهٔ جمهوری‌خواهی در فصل پنجم خواهد آمد؛ در فصل بعد به نوشته‌های نظریه‌پردازانی اشاره می‌کنیم که با سودجستن از مبانی نظری و مقدمات اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت و در تداوم سنت سیاستنامه‌نویسی اروپایی نظریهٔ «عرفی» سلطنت شرعی را تدوین کردند که به تدریج به یکی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی تبدیل شد و به نوبهٔ خود واکنشی در اندیشهٔ سیاسی ایجاد کرد که جریان مشروطه‌خواهی بود و تکوین و بسط آن در بخش دوم پژوهش حاضر به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.[۱]

۱. بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کنیم که نظریهٔ مشروطه‌خواهی به گونه‌ای که نویسندگان سدهٔ هفدهم تدوین کردند، سابقه‌ای طولانی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه دارد و چنانکه یکی از تاریخ‌نویسان انگلیسی در چند پژوهش مفصل خود نشان داده است، نخست، در بحث‌های متألهین و فقهای مسیحی مطرح شد. به گفتهٔ همان تاریخ‌نویس، اصول کلی نظریهٔ مشروطه‌خواهی و بویژه نظریهٔ حکومت مبتنی بر رضایت جمهور مردم (government by consent) در آغاز سدهٔ چهاردهم، به طور کامل، تدوین شده بود.
Brian Tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought*, p. 52.

فصل چهارم

اندیشهٔ سیاسی اصلاح دینی و مخالفان آن

پیش از این اشاره کردیم که با اصلاح دینی مارتین لوتر انشعابی در کلیسای رُم که ادعای شمول و جامعیت داشت، افتاد. خاستگاه اصلاح دینی لوتر سرزمین‌های آلمانی بود و از آن‌جا که از دو سده پیش در مناسبات میان پاپ و امپراتور و برخی از والیان محلی آلمانی تنش‌هایی جدّی آشکار شده و مناقشه دربارهٔ نسبت میان مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی شدت یافته بود، بزودی، پی‌آمدهای اصلاح دینی از قلمرو صِرف دیانت فراتر رفت و سرشتی سیاسی نیز پیدا کرد. پیکاری که لوتر با اصلاح دینی خود در برابر پاپ و دربار خلافت آغاز کرده بود، چونان ضربه‌ای بر پیکر مرغِ نیم بِسْملِ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا فرود آمد، اما او که با تهوری بی‌مانند در جهان مسیحیت پاپ را دجّال نامیده بود، توان ــ و شاید، بتوان گفت، جرأتِ ــ آن را نداشت که مانند ویلیام اُکامی، با تفسیر نویی از آزادی مسیحی، نظریهٔ سیاسی منسجم و سازگار با آن نظریه را تدوین کند. در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، مارتین لوتر آلمانی بود و افزون بر این، او در دوره‌ای پرمخاطره در تاریخ آلمان عَلَم طغیان علیه پاپ و کلیسا برافراشت و چنان‌که به واقعیت‌های نامطلوب زمان خود بی‌توجه می‌ماند، پی‌آمدهای دیدگاه‌های او می‌توانست برای آلمان پرمخاطره باشد. شورش علیه الهیات رسمی پاپ و کلیسا، به عنوان مبنای مشروعیت‌یابی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، و پیکارجویی با آن دو نمی‌توانست پی‌آمدهایی جدّی برای نظم کهن جامعهٔ آلمانی نداشته باشد و در چنین شرایطی بود که شورش دهقانی بی‌سابقه‌ای در برخی نواحی آلمان آغاز شد که پیکارجویی لوتر با پاپ و کلیسا

در آن بی‌تأثیر نبود تا جایی که در آغاز شورش برخی از کسانی که از اندیشهٔ اصلاح دینی او تأثیر پذیرفته و به جناح افراطی اصلاح دینی وابسته بودند، مانند تُماس مُونْتْسِر، در مقام رهبری شورش قرار گرفتند.

مارتین لوتر روستایی‌زاده و پدر او مرد تنگدستی بود که او را در آغاز نوجوانی به شهر آورد تا شرایط مساعدی برای تحصیل فرزند خود فراهم آورد. خانوادهٔ لوتر زمانی به شهر مهاجرت کرد که فقر در میان روستاییان بیداد می‌کرد و در همین سال‌ها گروه‌های بزرگی از دهقانان آلمانی روستاهای خود را ترک کردند و به شهرها پناه آوردند. پیش از آغاز اصلاح دینی لوتر، بخش‌های وسیعی از اروپای شمالی و مرکزی دستخوش ناآرامی بود. در نخستین سال‌های سدهٔ شانزدهم، در هلند، در شهرهای ساحلی رود راین و در سویس، روستاییان سر به شورش برداشتند و دهه‌ای برنیامده بود که در سال ۱۵۱۴، در ایالت وُرْتِمْبِرگ نایرهٔ شورشی مسلحانه زبانه کشید و سال دیگر نیز شعلهٔ آن به اتریش و مجارستان گسترش یافت. در آغاز، جنبش روستاییان پیشرفت‌هایی کرد و امپراتور و والیان مجبور به مذاکره با شورشیان شدند، اما دیری نپایید که خشونت روستاییان جای خود را به خشونت فرمانروایان داد و جنبش به سختی سرکوبی شد. اگرچه خاستگاه جنبش روستاییان فقر، تنگدستی و بیدادی بود که بر آنان می‌رفت و لاجرم، پیوندی با اصلاح دینی مارتین لوتر و شخص او نداشت، اما این نکته که راهبی ساده جرأت و توان آن را یافته بود که با تکیه بر «آزادی مسیحی» و کلام خدا در برابر پاپ و امپراتور قد برافرازد و آنان را به پیکار فراخواند، خیال روستاییان و رهبران آنان را نوازش می‌داد و با قرار گرفتن خیال‌اندیشانی مانند تُماس مُونْتْسِر ــ و کسانی که لوتر آنان را «پیامبران آسمانی» می‌خواند ــ در رهبری، جنبشِ روستاییان راه افراط در پیش گرفت. در زمستان ۱۵۲۴ و بهار ۱۵۲۵، در بخش‌های جنوبی آلمان، در استان شوابِن، و نواحی میان دانوب عُلیا و رودخانهٔ راین، شورش‌های نویی آغاز شد و دامنهٔ آن به خاور و باختر سرزمین‌های آلمانی و اتریش کشید تا جایی که حتیٰ اهالی برخی از شهرهای کوچک، کسانی از اعیان محلی، کشیشان و حقوقدانان نیز به روستاییان

پیوستند.[1] روستاییان ایالت شوابِن در شهر مِمینْگِن گرد هم آمدند، جمعیتی به نام «اتحادیهٔ مسیحی» ایجاد کردند و در مارس ۱۵۲۵ خواست‌های خود را در اعلامیه‌ای دوازده ماده‌ای منتشر کردند، نوشته‌ای که نظر به اهمیت آن به اساسنامهٔ شورش دهقانی تبدیل شد.

اساسنامهٔ دوازده ماده‌ای روستاییان شورشی، افزون بر این‌که خواست‌های مادی روستاییان را مطرح می‌کرد، با اقتدای به دیدگاه‌های اصلاح دینی لوتر، بر این نکته نیز تأکید داشت که روستاییان تنها مرجعیت کلام الهی را می‌پذیرند و به آن گردن می‌گذارند و هر ماده‌ای را که با آن مطابقت نداشته باشد، فاقد اعتبار می‌دانند. متن اساسنامهٔ مِمینْگِن به برخی از شخصیت‌ها ارسال شد که لوتر در شمار آنان بود و او نیز در رساله‌ای با عنوان دعوت به صلح در پاسخ به دوازده مادهٔ روستاییان شوابِن، بی‌درنگ، به آن پاسخ داد. شورش روستاییان و این‌که آنان خود را از پیروان اصلاح دینی قلمداد می‌کردند، بهانه‌ای به دست مخالفان لوتر می‌داد تا او را مخالف نظم و آرامش معرفی کنند، اما افزون بر دشمنان دیرین او، برخی از دوستان لوتر، مانند اراسموس، نیز در صف مخالفان درآمدند و زبان به عیب‌جویی از او گشودند.[2] لوتر رسالهٔ خود را در سه بخشِ «خطاب به والیان و بزرگان»، «خطاب به روستاییان» و «یادآوری به طرفین، ارباب قدرت و روستاییان»، نوشت و در دومین بخش آن نیز مواد اساسنامهٔ مِمینْگِن را به تفصیل مورد بررسی قرار داد. در نخستین بخش از رساله، لوتر، که شورش روستاییان را نوعی مخالفت خداوند با اربابان برای در هم کوبیدن ستم آنان می‌دانست[3] و برخی از مطالبات روستاییان در امور دنیوی را «موجّه و عادلانه»

---

1. René-Jacques Lovy, *Luther*, p. 155-6.

۲. اراسموس در نامه‌ای به لوتر نوشت: «این است ثمرهٔ کار شما ... شما از به رسمیت شناختن این شورشیان خودداری می‌کنید، اما آنان خود را پیرو شما می‌دانند و بدیهی است که بسیاری از آنان که خود را از روی خودخواهی تابع انجیل شما می‌دانند، تحریک‌کنندگان این شورش بیرحمانه‌اند. شما، با سخن گفتن از آزادی انجیلی و علیه ستم انسانی، این امکان را برای آنان فراهم آورده‌اید». *in* Lovy, op. cit. p. 157

3. Martin Luther, «Ermanunge zum Fride», *LAC*, S. 182.

در این کتاب، متن آلمانی و ترجمهٔ فرانسهٔ مجموعه‌ای از مهم‌ترین رساله‌های سیاسی مارتین

ارزیابی می‌کرد،[1] «خطاب به والیان و بزرگان آلمانی»، با اشاره‌ای به بیدادی که از آنان به روستاییان می‌رفت، نوشت:

> سروران گرامی من! باید بدانید که خواست خداوند چنان است که مردم نمی‌توانند، نمی‌خواهند و نباید زمانی طولانی خشم شما را تحمل کنند. بر شماست که در برابر کلام الهی رفتار خود را دگرگون کنید. اگر شما، به خواست خود و دوستانه، چنین نکنید، مجبور خواهید بود به شیوه‌ای دیگر، با خشونت و در خاکساری، رفتار خود را تغییر دهید.[2]

مارتین لوتر، در بخش دوم رساله، خطاب به روستاییان یادآور می‌شود که برابر نصّ صریح دومین فرمان از فرمان‌های دهگانه کسی حق ندارد به عبث نام خداوند را بر زبان جاری کند و چنگ‌زدن آنان به ریسمان کلام الهی فاقد مبنای شرعی است. وانگهی، لوتر که با اقتدای به پولس قدیس هر اقتداری را ناشی از خداوند می‌داند، به روستاییان خاطر نشان می‌کند که کلام الهی از زبان عیسیٰ مسیح چنین جاری شده است که «آن‌که به شمشیر دست یازد، به شمشیر جان از کف خواهد داد»[3] و از آنان می‌خواهد که سر از چنبر اطاعت بیرون نکنند و تابع ولیِّ امر باشند. آن‌گاه، لوتر در پاسخ به ایراد مقدَّر روستاییان مبنی بر این‌که صاحبان قدرت بر آنان ستم روا می‌دارند، مردمانی بدسرشت‌اند و اهل مسامحه نیستند، می‌نویسد که سرشت بد و ستم صاحبان قدرت، مجوِّزی برای تشکیل گروه‌های شورشی و طغیان نمی‌تواند باشد، «زیرا کسی را نمی‌رسد که خود خبیثی را به سزای اعمالش برساند، بلکه تنها مُلک دنیا (der welltlichen oberkeyt) که شمشیر به دست اوست»، صلاحیت رسیدگی به امور را دارد.[4] لوتر شورش روستاییان را در مقایسه با ستم اربابان شرّی بزرگ‌تر می‌داند و با این‌که اِعمال خشونت از سوی صاحبان قدرت و بویژه این‌که حکومت «انجیل را از

لوتر گردآوری شده است. ما فقرات نقل شده را از متن آلمانی لوتر ترجمه و با برگردان فرانسه مقایسه کرده‌ایم.

1. *LAC*, S. 188. 2. *LAC*, S. 180. 3. *LAC*, S. 192. 4. *LAC*. S. 194.

روستاییان می‌ستاند»، درست نمی‌داند، اما شورش روستاییان را «ستمی بزرگ‌تر» توصیف می‌کند، زیرا آنان کلام خداوند را زیر پا می‌گذارند و با زیر پا گذاشتن قانون و بی‌اعتنایی به قدرت او «خود را بالاتر از خداوند قرار می‌دهند».

> [صاحب] قدرت دنیوی به ناحق مالی از شما می‌ستاند؛ این قولی است که در آن خلافی نیست، اما شما به نوبهٔ خود، قدرت را از او می‌ستانید که همهٔ دارایی، جان و زندگی اوست. بنابراین، شما دزدانی بس بدتر از او هستید و اقدام شما از هر کاری که او می‌کند، بدتر است.[1]

لوتر شورشیان روستایی را که به تبعیت از اصلاح دینی و الهیات او جز برای کلام الهی مرجعیتی قائل نبودند، به این نکته توجه می‌دهد که اگر قدرتی دنیوی وجود نداشته باشد، هر کس به داور و دادخواه تبدیل خواهد شد و از این میان جز ستم و کشتار بر نخواهد خاست.[2] لوتر گامی فراتر می‌گذارد و به روستاییان هشدار می‌دهد که چنین تفسیری از کتاب مقدس می‌تواند از القائات پیامبران دروغینی باشد که او آنان را «پیامبران مرگ» (mordpropheten) می‌نامد،[3] در حالی‌که برابر نصّ کتاب مقدس «منتقم حقیقی جز خداوند نیست» و پطرس نیز گفته است که «نه تنها تابع فرمانروایان خوب، بلکه تابع فرمانروایان بد نیز باشید». لوتر در دنبالهٔ همین مطلب و با اشاره‌ای به مفاد همان آیه می‌افزاید :

> اگر اطاعت کردید، چه خوب! اگر اطاعت نکردید، بدانید که بخت بد به شما روی خواهد آورد، اما کسی نمی‌تواند تردیدی به خود راه دهد که سرانجام بلایی بر شما نازل خواهد شد، زیرا خداوند عادل است و نافرمانی را نمی‌پذیرد. پس، آزادی خود را پاس دارید : هیچ کس جز با افتادن در چاه از چاله در نمی‌آید، و شما در حالی‌که می‌خواهید آزادی جسم خود را تأمین کنید، برای همیشه، جسم، جان و اموال خود را از دست خواهید داد. توصیهٔ من به شما این است که بترسید، زیرا غضب الهی این جاست. شیطان پیامبران

1. *LAC*, S. 196. 2. *LAC*, S. 198. 3. *LAC*, S. 200.

دروغین به میان شما فرستاده است. هشیار باشید![1]

بخش عمده‌ای از رسالهٔ دعوت به صلح در پاسخ به دوازده مادهٔ روستاییان شواِبن لوتر که دیدگاه او دربارهٔ سیاست را بازتاب می‌دهد، تکرار مطالبی است که در رسالهٔ سیاسی او، اقتدار دنیوی و حدود تبعیت از آن، آمده است و پایین‌تر به مطالب آن اشاره خواهیم کرد، اما این نکته در واپسین فقرات رساله‌ای که موضوع بحث ماست، دارای اهمیت است که لوتر، بر پایهٔ اصول الهیات خود و با تکیه بر تفسیری که از آیه‌های «سیاسی» انجیل عرضه می‌کند، جانب هیچ یک از طرفین دعوا را نمی‌گیرد و آن هر دو را به مصالحه فرا می‌خواند.

> پیشتر گفتم که شما به هر طرفی که تعلق داشته باشید، اشتباه می‌کنید و پیکارتان عادلانه نیست. شما بزرگان! با مؤمنان مسیحی پیکار نمی‌کنید، زیرا مسیحیان به جای آن‌که در برابر شما پایداری کنند، تحمل می‌کنند؛ بلکه شما با راهزنان روز روشن و با کسانی به پیکار برخاسته‌اید که بر نام عیسیٰ وهن روا می‌دارند. کسانی از شما که کشته شوند، به عذاب ابدی دچار خواهند شد. اما شما دهقانان! شما نیز نه با مؤمنان مسیحی که با جباران و کسانی به پیکار برخاسته‌اید که خداوندگار و آدمیان را آزار می‌رسانند و قدیسان مسیح را به قتل می‌آورند. کسانی از میان شما که قالب تهی کنند، آنان نیز به عذاب دچار خواهند شد. یقین دارم که داوری خداوند دربارهٔ هر دو طرف جز این نیست. اینک، اگر می‌خواهید به اندرزهای من گوش بسپارید، هر کاری که از شما ساخته است، برای نجات روح و جان خود انجام دهید.[2]

رسالهٔ دعوت به صلح در پاسخ به دوازده مادهٔ روستاییان شواِبن لوتر که برای پیدا کردن راه حلّی مسالمت‌آمیز نوشته شده بود، زمانی انتشار یافت که اگرچه در ایالت شوابن شورش اندکی فروخوابیده بود، اما دامنهٔ آن در ایالت تُورینْگِن به رهبری تماس مونتسر گسترش می‌یافت. این مونتسر که جوانیِ پر شر و شوری

1. *LAC*. S. 200-2.
2. *LAC*. S. 238-40.

می‌داشته، در ویْتِنْبِرگ، کانون اصلاح دینی لوتر، تحصیل علوم دینی کرد و در شهر آلْشتِت، در تورینْگِن، در زیّ روحانیان درآمد و آن شهر را به کانونی برای مسیحیت باطنی و هوادار نوعی موعودیت تبدیل کرد. لوتر که به خطر اندیشهٔ مونتسر پی برده بود، او را «شیطان آلْشتِت» و تماس مونتسر او را «دروغزنی که با ربودن انجیل دامن مسیحیت را آلوده است»، می‌خواند.[1] آن‌گاه، مونتسر که خود را در آلْشتِت در خطر می‌دید، رهسپار نورنبرگ شد، با خطابه‌های خود مردم را به هیجان آورد و به شورش برای برقراری حکومت عدل عیسوی فراخواند. شورشیان، هیجان‌زده، دست به چپاول اموال مردم گشودند، مردمان بسیاری را به قتل آوردند و قصرها و صومعه‌ها را به غارت بردند و طعمهٔ آتش کردند. بسیاری از روستاییان خود را از هواداران لوتر می‌دانستند و از این‌رو، او نمی‌توانست نسبت به پی‌آمدهای چنین شورشی بی‌اعتنا بماند. ۴ ماه مه ۱۵۲۵، لوتر رسالهٔ کوتاهی با عنوان علیه دار و دستهٔ آدمکش و غارتگر روستایی انتشار داد و ده روزی برنیامد که در فْرانْکِنْهاوزِن شورش به خاک و خون کشیده شد و مونتسر نیز کشته شد. لوتر در این نوشتهٔ کوتاه شورش را جنایتی از سنخ آتش‌سوزی بزرگ دانست و از همگان درخواست کرد تا در فرونشاندن آن از هیچ کوششی فروگذار نکنند. لوتر بر آن بود که شورش چونان آتش‌سوزی بزرگ است و چون شورشی آغاز می‌شود، نخست باید شعلهٔ آن را خاموش کرد،

> زیرا نباید شورش را قیاس از قتل گرفت. شورش چونان آتش‌سوزی بزرگی است که کشوری را در کام آتش فرو می‌برد و نابود می‌کند. شورش نیز مانند آتش‌سوزی، هم‌چون بزرگ‌ترین نگون‌بختی‌ها، موجب می‌شود دامن کشوری به خون آدمکشی آلوده شود، زنان بی‌شوهر شوند و کودکان بی‌سرپرست بمانند. از این‌رو، در چنین حالتی، همهٔ کسانی که می‌توانند باید، آشکار و نهان، هر شورشی را به قتل آورند، گلوی او را بدرند و او را از دم شمشیر بگذرانند و بدانند که هیچ چیزی مسموم‌تر، شیطانی‌تر و مضرتر از شورشی

1. Lovy, op. cit. p. 159.

> نیست. شورشی را باید چونان سگی هار کشت؛ اگر تو او را نکشی، او ترا و همهٔ اهل کشور را خواهد کشت.[۱]

لوتر گامی نیز فراتر گذاشت و توضیح داد که او با هیچ قدرتی ــ حتیٰ اگر کافر به انجیل باشد ــ که بتواند یا بخواهد روستاییان شورشی را به جای خود بنشاند مخالفت نخواهد کرد، حتیٰ اگر از پیش به شورشیان برای رفع مزاحمت امان نداده باشد. لوتر بر آن بود که روستاییان با سرپیچی از فرمان انجیل که در هر حالی تحمل ستم را بر اِعمال ستم بر دیگران ترجیح داده است، از مسیحیت خارج و به راهزنان، آدمکشان و کفرگویان تبدیل شده‌اند و بنابراین، «هر قدرتی ــ حتیٰ کافر ــ را می‌رسد و مکلف است که چنین آدمکشانی را مجازات کند».[۲] بدیهی است که والیان و اربابان آلمانی برای سرکوبی روستاییان التفاتی به جزوهٔ لوتر نداشتند، اما کسان بسیاری لوتر را مسئول سرکوبی جنبش روستایی می‌دانستند و به سبب حمایتی که او از سرکوبی روستاییان کرده بود، به اعتبار او و جنبش اصلاح دینی لطمهٔ جبران ناپذیری وارد شد. در تابستان همان سال، لوتر، در پاسخ به انتقادهای مخالفان، نامهٔ سرگشاده‌ای با عنوان مکتوبی کوتاه دربارهٔ رساله‌ای علیه روستاییان انتشار و موضع خود در قبال شورش روستاییان را به تفصیل توضیح داد. در این رساله، لوتر، با برجسته کردن برخی از نکته‌هایی که پیش از آن در جزوهٔ کوتاه خود علیه روستاییان گفته بود، شورشیان را که گوشی شنوا نداشتند، مقصر دانست و افزود که روستاییان با اقدام‌های خود اوضاع را وخیم‌تر کرده‌اند. آنگاه، لوتر در پاسخ به کسانی که او را به بی‌اعتنایی به رحم و شفقت مسیحی متهم می‌کردند، نوشت که روستاییان به ندای رحمت انجیل پشت کرده‌اند و

> آنکه نخواهد به کلام جانبخش الهی گوش هوش فرا دارد، باید به ندای جلاد و برهان قاطع او گوش بسپارد.[۳]

---

1. Luther, «Widder die reubischen und mördischen rotten der bawren», *LAC*, S. 246-8. 2. *LAC*, S. 250.
3. Luther, «Eyn Sendebrieff von dem harten Buchlin widder die bauren», *LAC*, S. 268.

لوتر، به عنوان مُبلّغ کلام الهی، به ایرادهایی که عیب‌جویان بر او می‌گرفتند، بهایی نمی‌داد و از این‌رو، در پاسخ آنان نوشت که به هر حال، حتیٰ اگر از مضمون جزوهٔ او شرّهای بزرگی تولد یابد، او خود را تنها در برابر کلام الهی مسئول می‌داند و از آن‌جا که او جز کلام الهی را بازگو نکرده، بنابراین، استدلال او درست بوده است و درست خواهد ماند. بسیاری از سرزنش کنندگان لوتر، با تکیه بر اصل محبت و این‌که در دیانت مسیحی به رحم و شفقت با گناهکاران توصیه شده است، از اِعمال خشونت در برابر شورشیان انتقاد می‌کردند، اما در این مورد نیز لوتر آنان را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که چرا زمانی که روستاییان به قتل و غارت دست می‌زدند، آنان را به رحم و شفقت دعوت نکردند.[1] مبنای استدلال لوتر دربارهٔ شورش‌های دهقانی، نظریهٔ دو مدینهٔ اوست، که پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت، و او که رحم و شفقت را از ویژگی‌های مدینهٔ آسمانی، و خشونت، مجازات و غضب را خاص مدینهٔ زمینی می‌داند، نظر خود را دربارهٔ صاعقهٔ خشمی که بر روستاییان فرود آمد، در اجمال عبارت زیر می‌آورد که

> اما اگرچه چنین می‌نماید که سختی غضب مُلْک دنیا نسبتی با رحمت ندارد، ولی چون نیک در آن نظر کنیم، آن غضب نیز بخش مهمی از رحمت الهی است.[2]

و اندکی پایین‌تر می‌افزاید :

> از این‌رو، خشونت و غضبِ شمشیر در برابر مردم به همان اندازه ضروری است که خوردن و آشامیدن و حتیٰ نَفْس زندگی.[3]

پیش از این اشاره کرده‌ایم که مارتین لوتر از راهبان فرقهٔ اُگوستینی بود و به خلاف بسیاری از متألهین بزرگ سده‌های سیزدهم تا پانزدهم که از مشرب کلامی تُماس قدیس تبعیت می‌کردند، به لحاظ مشرب کلامی، الهیات و بویژه در اندیشهٔ سیاسی از هواداران اُگوستین قدیس به شمار می‌آمد. در فصل سوم، به اجمال گفتیم که نظریهٔ دو مدینه در کانون اندیشهٔ سیاسی اُگوستین قدیس قرار

1. *LAC*, S. 272. 2. *LAC*, S. 282. 3. *LAC*, S. 286.

داشت و بر محور همین نظریه، او نخستین رسالهٔ الهیات سیاسی دورهٔ مسیحی را تدوین کرد که تا انتشار کلیات الهیات تماس قدیس از مهم‌ترین منابع اندیشهٔ سیاسی به شمار می‌آمد. بدیهی است که در فاصلهٔ هشت سدهٔ میان نوشته شدن مدینهٔ الهی تا کلیات الهیات از اندیشهٔ سیاسی اگوستین قدیس تفسیرهای گوناگونی به عمل آمده بود و بسیاری از دیدگاه‌های هواداران اگوستین با اندیشهٔ استاد سازگار نبود، اما لوتر که آشنایی ژرفی با روح اندیشهٔ اگوستینی به هم رسانده بود، با بازگشتی به متن مدینهٔ الهی توانست بر محور نظریهٔ دو مدینهٔ اگوستین قدیس دیدگاهی را عرضه کند که با نصِّ کتاب مقدس و مبانی اصلاح دینی او سازگار باشد. لوتر نظریهٔ خود را به مناسبت‌های گوناگون و بویژه در خلال تفسیرهایی که بر بخش‌هایی از کتاب مقدس نوشته، توضیح داده و نتایج سیاسی بحث خود را نیز در رساله‌ای با عنوان دربارهٔ اقتدار دنیوی و حدود تبعیت از آن آورده است که به خلاف رساله‌های سیاست عملی، که بالاتر خلاصه‌ای از مطالب آن‌ها را آوردیم، تنها رسالهٔ او در سیاست نظری است. لوتر به تبع اُگوستین و با اقتدای به دیدگاه او دربارهٔ استقلال دو مدینه، در این رساله، قانون و اقتدار دنیوی را ضمن این‌که با استناد به آیه‌هایی از کتاب مقدس، ناشی از مشیت الهی می‌داند، اما در استقلال آن از مرجعیت روحانی مطرح و استواری شالودهٔ آن را برجسته می‌کند تا کسی نتواند سر از چنبر اطاعت اقتدار دنیوی بیرون کند.

> نخست این‌که باید قانون و شمشیر [اقتدار] دنیوی شالوده‌ای استوار داشته باشد تا کسی نتواند تردیدی به خود راه دهد که آن دو با حکم و به ارادهٔ خداوند در این دنیا ایجاد شده است.[1] و از این گفته به یقین و آشکارا می‌توان دریافت که ارادهٔ خداوند بر این تعلق گرفته است که قانون و شمشیر [اقتدار] دنیوی برای مجازات بدکاران و حمایت از صالحان به کار گرفته شود.[2]

قانون اقتدار دنیوی و شمشیری که در دست صاحبان مُلک دنیا قرار داده شده،

---

1. Luther, «Von welltlicher uberkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey», *LAC*, S. 72. 2. *LAC*, S. 76.

از این حیث دارای اهمیت است که به گفتهٔ لوتر «کسی در فطرت خود مسیحی زاده نمی‌شود»،[1] انسان موجودی گناهکار است و به ارتکاب گناه بیشتر از عمل به تقوا تمایل دارد. مشیت خداوند با ایجاد قانون و شمشیر اقتدار دنیوی و مستقل قرار دادن آن از مرجعیت روحانی بر این جاری شده است که همین گناهکاران را به دست فرمانروایان دنیا مجازات کند. اگر همهٔ مردمان مؤمنان مسیحی می‌بودند، نیازی به استقلال مُلْکِ دنیا نمی‌بود، اما از آن‌جاکه شمار مؤمنانی که مرتکب گناه و منکَر نمی‌شوند، بسیار اندک است، خداوند مُلک دنیا را در کنار مدینهٔ الهی ایجاد کرده و همگان را تابع شمشیر اقتدار دنیوی قرار داده است تا کسی نتواند «به تبع فطرت بد خود» مرتکب منکَر شود.[2]

> خداوند دو نظام (regimen) برقرار کرده است : نظام روحانی که با قانون عیسیٰ و به مدد روح‌القدس مسیحیان و صالحان را به وجود می‌آورد و دیگر، نظام دنیوی که مانعی در برابر کفار و بدکاران ایجاد می‌کند تا به مدد اجبارهای بیرونی مجبور باشند، خواسته یا نخواسته، به صلح و آرامش احترام بگذارند و آن را بر هم نزنند. تفسیری که پولس قدیس از شمشیر زمینی در فصل سیزدهم نامهٔ به رُمیان می‌دهد، آن‌جا که او می‌گوید : نه [صاحبان] اعمال خوب که بدکاران باید از آن بترسند، جز این نیست. پطرس نیز می‌گوید که شمشیر زمینی برای آن آفریده شده است که از بدکاران انتقام بکشد.[3]

تمیز میان مُلک دنیا و آخرت و تأکید بر استقلال آن دو در کانون اندیشهٔ سیاسی لوتر قرار دارد. او که جز به نصّ کتاب مقدس و سنت عیسیٰ مسیح استناد نمی‌کرد، با بی‌اعتبار شمردن همهٔ متن‌های متألهین مسیحی، بر آن است که عیسیٰ، آگاهانه، شمشیر مُلک دنیا را امضاء کرد، اما خود شمشیر به دست نگرفت. لوتر عیسیٰ مسیح را با داوود نبی مقایسه می‌کند که چون بنا بر نصّ صریح عهد قدیم مقام پادشاهی دنیا نیز به او داده شده و به این اعتبار خون بسیار ریخته بود، اجازه نداشت معبدی بنا کند. بر عکس، سلیمان، چنان‌که از نام او بر

1. *LAC*, S. 82. 2. ibid. 3. *LAC*, S. 84.

می‌آید،[۱] پیامبر صلح، نبی بشارت دهندهٔ عیسیٰ مسیح و سازندهٔ معبد بود و به گفتهٔ عهد قدیم «زمانی که او معبد خود را بنا می‌کرد، صدای هیچ ابزار آهنین از آن برنخاست». لوتر از تفسیر این آیه چنین نتیجه می‌گیرد که مُلک عیسیٰ مسیح می‌بایست فاقد قانون و شمشیر و میقات مردمان آزاد باشد. او می‌افزاید:

> از این‌رو، عیسیٰ نه خود شمشیر به دست گرفت و نه مُلک خود را ایجاد کرد، زیرا او پادشاهی است که بر مسیحیان ــ بدون قانون و تنها با روح مقدس خود ــ فرمان می‌راند. اگرچه او شمشیر را امضاء کرد، اما خود به دست نگرفت، زیرا در ملک او که تنها قلمرو صالحان است، شمشیر کارساز نیست. به همین دلیل، در گذشته، داوود نبی اجازه نیافت معبدی بنا کند، زیرا او شمشیر به دست گرفته و خون بسیار ریخته بود. البته، نه از این حیث که اگر بنا می‌کرد، مرتکب خطایی می‌شد، بلکه به این اعتبار که نمی‌توانست بشارت دهندهٔ عیسیٰ مسیح باشد، زیرا عیسیٰ می‌بایست مُلکی در صلح و بدون شمشیر داشته باشد.[۲]

در پاسخ به این پرسش مقدَّر که اگر عیسیٰ مسیح خود شمشیر به دست نگرفت، چرا دست بردن به آن را امضا کرد، مارتین لوتر، در آغاز، توضیحی دربارهٔ وضع مؤمن مسیحی در دنیا عرضه می‌کند. اگرچه مؤمن مسیحی، از آن‌جا که شهروند دنیا نیست و به اصل محبت مسیحی عمل می‌کند، خلافی از او سر نمی‌زند تا نیازی به قانون و شمشیر داشته باشد، خود از قانون و شمشیر بی‌نیاز است، اما برابر حکم شریعت، او باید در خدمت دیگران باشد و از این‌رو، کارهای بسیاری را انجام می‌دهد که خود از آن‌ها بی‌نیاز است. به دست گرفتن شمشیر یکی از این کارهای سودمند به حال دیگران و به نوعی «واجب کفایی» است، زیرا تأمین صلح و آرامش در حیات دنیا و مجازات بزهکاران امری خطیر است و نمی‌توان

---

۱. لوتر «سلیمان» ــ شْلُمو در زبان عبری به معنای صلح و آرامش ــ را معادل نام آلمانی فریدریش (Friedrich) می‌داند که از نظر لغوی به معنای اهل صلح است.

2. *LAC*, S. 88-90.

از آن صرف نظر کرد. لوتر گردن گذاشتن به حکم فرمانروای دنیا را در شمار همین اعمالی می‌داند که مؤمن مسیحی، به‌رغم این‌که خود نیازی به آن ندارد، انجام می‌دهد، زیرا در این مورد نیز دیگران به آن نیاز دارند تا فرمانروا آنان را در برابر تجاوزهای بزهکاران حمایت کند. تبعیت از فرمانروا نقصانی در ایمان مؤمن مسیحی ایجاد نخواهد کرد، اما اگر مؤمن از تبعیت فرمانروا سر باز زند، مرتکب منکَر خواهد شد.[1] خود عیسیٰ مسیح، به روایت متّیٰ، گفته بود که «در برابر بدی پایداری نکنید» و لوتر از این آیه چنین استنباط می‌کند که میان مؤمنان مسیحی نباید شمشیر و قانون دنیوی وجود داشته باشد، اما عیسیٰ مسیح استفاده از شمشیر و قانون را منع نکرده است. این آیه که لوتر، نظر به صراحت نصّ، آن را از محکمات کتاب مقدس می‌داند، این شبهه را پیش می‌آورد که اگر عیسیٰ مسیح دستور مقاومت نداده است، پس مؤمن مسیحی به چه مجوزی می‌تواند از شمشیر استفاده کند و در پاسخ آن می‌گوید که مؤمنان جز گروه اندکی نیستند و ضرورت استفاده از شمشیر ناظر بر کسانی است که به امّت مسیح تعلق ندارند. پس، اگر مؤمن مسیحی، به ضرورت، شمشیر به دست گرفت، باید «به عنوان یک مسیحی» (Christlich) این کار را انجام دهد. لوتر با توجه به وجوب کفایی برخی از اعمالی که مؤمن مسیحی خود نیازی به انجام آن‌ها ندارد، اما می‌تواند برای تأمین نفع دیگران انجام دهد، می‌نویسد:

> از این‌رو، اگر دیدید که جلاد، دستیار جلاد، قاضی، ارباب یا حاکم کم است و اهلیت آن مقام را در خود سراغ داشتید، باید آن مقام را طلب کنید و به دست گیرید تا [بنیان] قدرت که امری ضروری است، سستی نگیرد، از میان نرود و کسی به آن بی‌احترامی نکند، زیرا [مُلک] دنیا نمی‌تواند از قدرت صرف نظر کند.[2]

گفتیم که مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی لوتر تمایز میان دین و دنیا و دو مدینه‌ای است که باید در آن دو ایجاد شود. مؤمن مسیحی، به طور اساسی، اهل مدینهٔ آسمانی است و اگرچه، به هر حال، از قدرت سیاسی و قانون‌های مُلک

---

1. *LAC*, S. 92. 2. *LAC*, S. 96.

دنیا تبعیت می‌کند، اما تنها از باب وجوب کفایی خود شمشیر به دست می‌گیرد یا مقامی را طلب می‌کند. لوتر مدینهٔ زمینی و آسمانی را در تمایز کامل آن دو طرح می‌کند، اما این نکته برای انسجام نظام اندیشهٔ سیاسی لوتر دارای اهمیت است که برای کسی که بخواهد در مُلک دنیا «به عنوان یک مسیحی» و با تَشَبُّه به مسیح زندگی کند، نسبت میان دو مدینه چگونه خواهد بود. لوتر این مشکل را با تکیه بر تمایز میان دو مدینه حل می‌کند. لوتر که دیانت را ایمان قلبی می‌داند و ظاهر اعمال را ذی‌مدخل در رستگاری نمی‌داند، بر آن است که ایمان به مدینهٔ آسمانی به قلمرو بواطن مربوط می‌شود، در حالی‌که زندگی در مُلک دنیا در حوزهٔ ظواهر تحقق پیدا می‌کند. با زندگی همزمان در ملک دنیا و مدینهٔ آسمانی

> تو پادشاهی خداوندگار را در باطن (ynnerlich) و ملک دنیا را در ظاهر (eusserlich) خشنود خواهی کرد. تو بدی و بیداد را تحمل و در عین حال آن دو را مجازات خواهی کرد. تو در برابر بدی پایداری نخواهی کرد و در عین خال در برابر بدی پایداری خواهی کرد، زیرا با آن به خود و امور خود توجه خواهی داشت و با این به دیگری و امور او توجه نشان خواهی داد. آنگاه که [مصالح] خود تو و امور مربوط به تو در میان باشد، تو برابر انجیل رفتار خواهی کرد و به عنوان یک مسیحی حقیقی بیدادی را که بر تو می‌رود، تحمل خواهی کرد، اما آنگاه که امری به دیگری مربوط باشد، تو با عمل به حکم رحمت مسیحی بیداد بر غیر را تحمل نخواهی کرد. انجیل این امر را منع نکرده، بلکه در برخی آیه‌ها تجویز کرده است.[1]

در عمل به همین تمایز میان دو مدینه، عیسیٰ مسیح که به عنوان پیامبر، برای ارشاد و انذار مردم مبعوث شده بود، هرگز دامن خود را به مقام مُلک دنیا نیالود و دست به شمشیر دنیوی نَبُرد، زیرا به گونه‌ای که خود گفته است، پادشاهی او در قلمرو مدینهٔ آسمانی قرار دارد. او کاری را به انجام رساند که برای آن برانگیخته شده بود و «او را نمی‌رسید که دست به شمشیر ببرد». حواریان نیز با اقتدای به

1. *LAC*, S. 96.

عیسیٰ مسیح، «همه، حاکمان معنوی» (aller geystliche regirer) بودند و از دست بردن به شمشیر پرهیز می‌کردند.[1] این‌جا لوتر یکی از مفاهیم اساسی الهیات خود را وارد می‌کند و می‌نویسد که «هر کسی باید کار خود را انجام دهد و وظیفه‌ای را بر عهده بگیرد که خداوند او را برای انجام آن فراخوانده است.»[2] مؤمن مسیحی نیز مانند پیشوایان دین، خود هر بدی و بیدادی را تحمل می‌کند، بی‌آن‌که هرگز به دادگاهی مراجعه کند و از قدرت دنیوی یاری طلب کند، اما اگر حاکمی به ابتکار خود به یاری او بشتابد، او می‌تواند آن را قبول کند.

> موسیٰ گفته است : "چشم در برابر چشم و ..."، اما من به شما می‌گویم : "این قانون بدکاران را شامل می‌شود که در پادشاهی خداوندگار وارد نمی‌شوند ... شما باید چنان عمل کنید که این قانون شامل شما نشود و به آن قانون نیز استناد نکنید، زیرا اگرچه قدرت دنیوی باید چنین قانونی داشته باشد تا بتواند دربارهٔ کافران داوری کند و اگرچه شما می‌توانید به آن قانون استناد کنید، اما جایز نیست که چنین کنید ... شما پادشاهی آسمانی دارید؛ باید پادشاهی زمینی را به کسانی واگذارید که آن را طلب می‌کنند".[3]

لوتر با این‌که مؤمن مسیحی را در دست بردن به شمشیر مجاز می‌داند، اما

1. *LAC*, S. 106.

2. *LAC*, S. 108.

لوتر می‌نویسد : eyn iglicher muss seynes beruffens und wercks wartten. لازم به یادآوری است که واژهٔ beruff از اصطلاحات لوتری است و ترجمهٔ آن حتیٰ در دیگر زبان‌های اروپایی نیز خالی از اشکال نیست. پیش از این، در فصل دوم، دیدیم که ژان کالون در بیان همان مطلب، اصطلاح vocation را به کار گرفته است. این واژه در توضیحی که ماکس وبر از جایگاه اصلاح دینی لوتر در رشد روحیهٔ سرمایه‌داری می‌دهد و البته در جامعه‌شناسی خود او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت. مترجمان معاصر نوشته‌های لوتر و ماکس وبر به زبان‌های انگلیسی و فرانسه همان اصطلاح vocation را پذیرفته‌اند که در نوشته‌های متألهین اصلاح دینی از زمان لوتر و کالون رواج داشته است. در زبان فارسی معادل درستی برای آن نمی‌توان یافت و ما با توجه به مضمون آن مفهوم در الهیات لوتری ترجمهٔ شرح‌الاسمی کرده‌ایم.

3. *LAC*, S. 110-112.

قیدی اساسی در آن وارد می‌کند و آن قصد قربت مؤمن است.[۱] هر مؤمن مسیحی و بویژه هر فرمانروای مُلک دنیا تنها در صورتی که مقامی را به قصد قربت بپذیرد، می‌تواند به خشنودی خداوند امیدوار باشد.[۲] این قید با آن‌چه دربارهٔ وضع مؤمن مسیحی و نسبت او با دنیا گفتیم، سازگار است، اما لوتر نکتهٔ اساسی دیگری را نیز بر قید نخست می‌افزاید. در فصل دوم گفته‌ایم که لوتر «تنها ایمان» را مایهٔ رستگاری مؤمن مسیحی می‌داند. در این‌جا نیز به مناسبت بحث از وجوب کفایی نیل به مقامات در مُلک دنیا و این‌که او، در مواردی، مؤمن را موظف به انجام برخی اعمال می‌داند، لوتر دیدگاه اساسی الهیات خود را تکرار می‌کند تا مبادا مؤمنی نیل به مقام در ملک دنیا را عملی ثواب و مایهٔ رستگاری بداند.[۳] تمایزی که لوتر، به تأکید، میان پادشاهی ــ یا مُلک دنیا ــ و آخرت وارد می‌کند و این‌که او، در نهایت، مؤمن مسیحی و البته، بیشتر از آن کلیسا و روحانیت را از تصرف در امور مُلک دنیا بر حذر می‌دارد، برخاسته از التفات او به سرشت دیانت و هدفی است که دیانت باید دنبال کند. لوتر با استناد به یکی از قواعد الهیات مسیحی و کلیساشناسی مبنی بر این‌که کلیسا در ظواهر امور قضاوت نمی‌کند یا de occultis non judicat ecclesia،[۴] قلمرو دیانت را بواطن امور انسان می‌داند و بر آن است که پاپ و کلیسا با تصرف در ظواهر از راه راست منحرف شده‌اند، هم‌چنان‌که تصرف مُلک دنیا در امور باطن موجب انحراف حکومت از هدفی است که برای آن تعیین شده است. لوتر از کلام پطرس حواری که گفته بود: «اگر کسی با من سخن گوید، باید برای ابلاغ و اِعلای کلام الهی باشد»، این نتیجه را می‌گیرد که کلیسا جز ابلاغ کلام خداوند وظیفه‌ای ندارد و از آن‌جا که مسیحیت دیانت آزادی و مؤمن مسیحی از هر قیدی آزاد است، هیچ مقام و نهادی را نمی‌رسد که قانونی برای او تعیین کند. لوتر می‌نویسد:

> پس، در اموری که به رستگاری روح مربوط می‌شود، جز کلام الهی نه باید آموخت و نه باید پذیرفت.[۵]

---

1. *LAC*, S. 114. 2. *LAC*, S. 152. 3. *LAC*, S. 100. 4. *LAC*, 124.
5. *LAC*, S. 120-22.

اسرار روح انسان را جز خداوند کسی نمی‌داند و از این‌رو، در قلمرو بواطن کسی را نمی‌توان به اطاعت از قانونی و حکمی مجبور کرد. اجبار در قلمرو ایمان و بواطن به هیچ وجه کارساز نیست «و باید تدبیر دیگری در پیش گرفت» که جز ارشاد و انذار نیست، زیرا هم‌چنان‌که کسی به جای دیگری بـه دوزخ نـخواهـد رفت، نمی‌توان او را به اعتقاد به امری یا انکار آن مجبور کرد.[1] ابزار مرجـعیت روحانی جز ارشاد و انذار مؤمنان نیست و ایمان از بنیاد، و با توجه به سرشت آن، در قلمرو صلاحیت‌های ملک دنیا قرار نمی‌گیرد. آن‌گاه که برای اصلاح مردم و امر به معروف از کلام الهی کاری ساخته نباشد، به نظر لوتر، حاکمان دنیا نیز کاری از پیش نخواهند برد، حتیٰ اگر داغ و درفش را جانشین کلام الهی کنند و عالَم را به خاک و خون بکشند.[2] از این‌رو، بی‌اعتنایی به کلام الهـی، اجبار و اِعمال زور به جای آن بهترین وسیلهٔ تقویت ایمان و نیز رفض است.[3]

> ایمان یا انکار امور ایمانی، در قلمرو وجدان هر فردی قرار می‌گیرد، از آن ضرری متوجه اقتدار دنیوی نمی‌شود و اقتدار دنیوی باید خود را با ایمان و انکار مردم همراه کند، به تدبیر امور خود مشغول شود و مردم را آزاد بگذارد تا به گونه‌ای که می‌خواهند و مـی‌توانـند بـاور داشته باشند و کسی را به قهر مجبور نکند. ایمان عـملی آزاد (eyn frey werck) است و کسی را نمی‌توان به داشتن آن اجبار کرد. افزون بر این، ایمان لطیفه‌ای الهی در روح آدمی است و نمی‌توان آن را با اِعمال زور و اکراه به دست آورد.[4]

مارتین لوتر خلط میان قلمروها و صلاحیت‌های مرجـعیت روحـانی و اقـتدار دنیوی امپراتور یا شـاهان را خـاستگاه هـمهٔ شـرور و آفت‌هـایی مـی‌دانـد کـه سرزمین‌های آلمانی زمان او به آن گرفتار آمده بود. خداوند نظم امور را دگرگون کرده است تا پاپ و روحانیت و نیز حاکمان ملک دنیا را در گمراهی خود استوار و هر دو گروه را دچار عذاب کند.[5] از سویی، پاپ و روحانیت که ادعای تکفل

---

1. *LAC*, S. 124. 2. *LAC*, S. 138. 3. ibid. 4. *LAC*, S. 124-6.

۵. مقایسه شود با آیهٔ ۱۷۸ از سورهٔ آل‌عمران : وَ لا تَحْسَبَنَّ الذین کَفَروا اَنَّما نُمْلی لَهُم

امور ملک دنیا را دارند، فراموش می‌کنند که با اشتغال به امور دنیا و غفلت از آخرت به حاکمان دنیا تبدیل شده‌اند، مُلْک دنیا از مجرای قانون حاکمیت خود را اِعمال می‌کند و شمول قانون از ابدان و اموال فراتر نمی‌رود. از سوی دیگر، حاکمان ملک دنیا نیز که تنها متکفل ظواهر امور مردم‌اند، وظیفهٔ خود را به فراموشی سپرده‌اند و به کاری جز گرفتن مالیات و اجحاف به مردم دست نمی‌زنند.[1] مشیت الهی بر این جاری شده است که در این آخرالزمان «انقلابی» در امور دنیا صورت گیرد: ملک دنیا متولی ایمان و آخرت و روحانیت متکفل تدبیر امور دنیا. دنیا دار شرور است. «از همان آغاز آفرینش، شهریار هوشمند، پیوسته، پرنده‌ای کمیاب بوده است» و دنیا بدتر از آن است که به شهریاران هوشمند بسیاری نیاز باشد، زیرا «پادشاهِ شغالِ بیشهٔ مازندران جز سگ مازندرانی نمی‌تواند باشد».[2]

> چنین دنیایی باید چنان شهریارانی داشته باشد و هیچ یک از دو گروه به وظیفهٔ خود عمل نکنند. اسقفان کلام الهی را به حال خود رها خواهند کرد و آن را برای فرمان راندن بر دل‌ها به کار نخواهند گرفت، در عوض، از حاکمان دنیا خواهند خواست تا با شمشیر بر دل‌ها حکمرانی کنند. بر عکس، حاکمان دنیا به رباخواری، دزدی، فحشا، قتل و دیگر منکرات اعتنایی نخواهند کرد ــ و حتیٰ آنان نیز مرتکب آن اعمال خواهند شد ــ و از آن پس، از اسقفان خواهند خواست تا با طرد کسانی که مرتکب منکرات می‌شوند از امت و کلیسا آنان را به سزای اعمال خود برسانند. بدین سان، همه چیز باژگونه خواهد شد. بر روح با داغ و درفش و بر جسم با دستورهای دینی فرمان خواهند راند. حاکمان دنیا با وسایل معنوی و حاکمان آخرت با ابزارهای دنیوی فرمان خواهند راند.[3]

خَیْرٌ لِأَنْفُسِهِم اِنَّما نُمْلی لَهُم لِیَزْدادوا اِثماً وَ لَهُم عَذابٌ مُهینٌ.

1. *LAC*, S. 128.

۲. ضرب‌المثل معروف فارسی را به جای تعبیر لوتر آوردیم. *LAC*, S. 136

3. *LAC*, S. 140-2.

اصلاح دینی مارتین لوتر گام نخست جنبشی بود که بخش‌های بزرگی از اروپا را تکان داد. اصلاح دینی از سرزمین‌های آلمانی آغاز شد و بویژه در نواحی آلمانی‌نشین فرانسه تأثیر ژرفی نهاد. تالی فرانسه‌زبان لوتر ژان کالْوَن بود که با نوشته‌ها و اقدام خود جان تازه‌ای در جنبش اصلاح دینی دمید و شهر ژُنِو در سویس را به یکی از کانون‌های اصلاح دینی تبدیل کرد. اگرچه کالون در اصول تابع نظریهٔ دینی لوتر بود، اما در برخی از فروع تفاوت‌هایی با او داشت که در فصل دوم، به اجمال، دربارهٔ جنبه‌های دین‌شناسانهٔ آن سخن گفته‌ایم، اما در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، دیدگاه کالون سنخیت چندانی با اندیشهٔ سیاسی لوتر نداشت. کالون، به خلاف لوتر که اندیشهٔ سیاسی را در چند رسالهٔ فرعی بیان کرده بود، واپسین بخش مهم‌ترین نوشتهٔ خود درکلیات الهیات را به شرح اندیشهٔ سیاسی خود اختصاص داد و طرحی از آن را در پیوند باکلیساشناسی عرضه کرد. از پی‌آمدهای اختصاص دادن فصلی از مهم‌ترین کتاب کالون که کلیات الهیات او را باز می‌نمود، این بود که کالون اندیشهٔ سیاسی را در پیوند نزدیک با همهٔ مباحث الهیات و بویژه بحث کلیساشناسی خود آورده است و به این اعتبار از انسجام بیشتری برخوردار است. مبنای نظری کالون، مانند اندیشهٔ سیاسی لوتر، این دیدگاه اصلاح دینی است که انسان طرفه معجونی است که زندگی او بر پایهٔ «دو نظام» (deux régimes) سامان می‌یابد. نخستین نظام، ناظر بر «انسان درونی»، انسان به اعتبار روح او و حیات ابدی است، در حالی‌که هدف دومین نظام استقرار «عدالت در مدینه» و «تهذیب اخلاقی بیرونی» است. کالون نخستین نظام را در فصل‌هایی با عنوان «آزادی مسیحی» و «قدرت کلیسا» مورد بررسی قرار داده و از دومین نظام در فصلی با عنوان «تدبیر مدینه» بحث کرده است که او gouvernement civil می‌نامد.[1] کالون، مانند لوتر، پیش از ورود در بحث بر این نکته تأکید می‌کند که تمیز دو وجه تدبیر امور مدینه مبنای هر اندیشهٔ سیاسی برخاسته ازکتاب و سنت است. انتقادکالون، در این مورد، ناظر بر باور گروه‌هایی از مسیحیان است که با خلط میان دنیا و آخرت، و دریافت نادرستی از پیام

---

1. *IR*, IV, xvi, p. 197 sq.

انجیل، تصور می‌کردند که تا زمانی که «همهٔ مردمان، به شیوه‌ای نوآیین، به مسیحیت نگرویده باشند»، وضعی که در آن قانون، فرمانروا نخواهد بود و داوری وجود نخواهد داشت، «آزادی مسیحی» تحقق پیدا نخواهد کرد، در حالی‌که به نظر کالون دنیا و آخرت و «پادشاهی معنوی عیسیٰ و ترتیبات حکومتی (ordonnance civile) اموری یکسره متفاوت‌اند».[1] پادشاهی عیسیٰ مسیح، به تصریح انجیل، ملکوت لطف و مُلک «آزادی معنوی» است و نسبتی با دنیا ندارد، اما بحث اساسی اندیشهٔ سیاسی مسیحی این است که «آزادی عیسوی» چگونه می‌تواند با «بندگی در قلمرو مدینه» قابل جمع باشد، زیرا برخی حکومت را امری «نجس و غیر مسیحی» می‌دانند و می‌گویند:

> از زمانی که ما با عیسیٰ مسیح بر دنیا مرده و در ملکوت الهی به سماواتیان پیوسته‌ایم، مشغول شدن به حُطام دنیوی و نجس ناظر بر مناسبات این دنیا که مؤمنان مسیحی باید از آن اجتناب کنند و نسبت به آن بیگانه باشند، دون شأن ماست و شایستهٔ مقام ما نیست.[2]

کالون با نقل این ایرادِ «خوارج» از مؤمنان مسیحی، ضمن تأکید بر تمیز میان تدبیر مدینه در دنیا و مُلک آخرت، بر آن است که «مُلک آخرت در همین جهان فانی و سپنج آغاز می‌شود»، در حالی‌که غایت حیات دنیوی ایجاد اجتماع و تألیف قلوب میان مردم است تا با یکدیگر انس پیدا کنند، به تهذیب اخلاق خود بپردازند، زمینه‌های آرامش و امنیت اجتماع را فراهم آورند و عدالت را در نظام مدینه برقرار کنند. کالون، از دیدگاه الهیات مسیحی، همهٔ این امور را از عوارض حیات دنیا، «این دامگه حادثه»، و «در ملک آخرت فاقد اعتبار» می‌داند. خداوند اراده کرده است که انسان، در حالی‌که نظری نیز به «وطن حقیقی» خود دارد، هم‌چون سالکی در این دنیا زندگی کند. حکومت (police) امری ضروری و نفی ضرورت حکومت نوعی «توحش غیر انسانی» است،[3] زیرا «ضرورت آن در میان مردمان از ضرورت نان، آب، خورشید و هوا» کمتر نیست.

---

1. *IR*. IV, p. 198. 2. *IR*, IV, p. 199. 3. *IR*, IV, p. 200.

در اندیشهٔ سیاسی کالون سه مفهوم عمده وجود دارد و او با بررسی این سه مفهوم دیدگاه خود دربارهٔ تدبیر مدینه را روشن می‌کند. در رأس هر نظام سیاسی فرمانروا یا magistrat قرار دارد که حافظ و نگهبان قانون‌هایی است که موجب انتظام امور مدینه می‌شود. کالون بر پایهٔ این تعریف فرمانروا دو مفهوم قانون و مردم را مطرح می‌کند تا ترتیب قانون در اجتماع مسیحی و حدود تبعیت مردم از قانون و فرمانروا را توضیح دهد. در شریعت مسیحی به تبعیت از فرمانروا و احترام به مقام و مرتبهٔ او بسیار سفارش شده تا جایی که در آیه‌ای از سِفْرِ تکوین از پادشاهان به «خدایان» تعبیر شده است، به این معنا که آنان، به عنوان «خلیفه»، «نمایندهٔ شخص خداوند هستند» و حکم او را در میان مردم جاری می‌کنند. کالون با استناد به فصل دهم از انجیل یوحنا این حکم را در دیانت مسیحی نیز جاری و پادشاهان را مأمور از جانب خداوند و در خدمت اجرای فرمان‌های او می‌داند.[1] کالون، مانند همهٔ متألهین مسیحی، برابر فصل سیزدهم از نامهٔ به رُمیان، هر اقتداری را منبعث از مشیت الهی و مقام سلطنت را وظیفه‌ای می‌داند که خداوند شخص پادشاه را برای اجرای آن فراخوانده است. اصطلاحی که کالون به کار می‌برد، واژهٔ فرانسوی vocation ــ به عنوان معادلی برای اصطلاح Beruf الهیات لوتر ــ است و کالون، به این اعتبار، تخت سلطنت را «عرش خدای زنده» و خود فرمانروا را که انسانی درستکار، باحزم، معتدل و رحیم است، «مأمور اجرای (ministre) عدالت الهی» و «آلت (organe) حقیقت خداوند»[2] می‌داند.[3] فرمانروا باید پیوسته به خاطر داشته باشد که «خلیفهٔ خداوند» است و همهٔ دانش و بینش خود را به کار گیرد تا در هر کاری، «تمثالی از مشیت»، تجسمی از خیر، رحمت و عدالت خداوند در میان مردم باشد. فرمانروا را خداوند برای انجام وظیفه‌ای مقدس فراخوانده است و بنابراین، نباید مقام او را وظیفه‌ای دنیوی و عرفی و خود او را «بیگانه با خادمان خداوند» دانست، بلکه مقام سلطنت، به این اعتبار که پادشاهان وظیفه‌ای الهی به گردن دارند و به آن عمل می‌کنند، «وظیفه‌ای قدسانی (une charge tressaincte)» است. کالون در پاسخ به ایراد کسانی که مقام

1. *IR*, IV, p. 201. 2. *IR*, IV, p. 204. 3. *IR*, IV, p. 203.

سلطنت را از مرتبهٔ حواریان قیاس می‌گرفتند که میان آنان درجه‌ای وجود ندارد، این قیاس را وَهنِ به ساحت پادشاهان می‌داند، زیرا در نظر او مقام سلطنت نسبتی با «وظیفهٔ حواریان» ندارد. کالون می‌نویسد که

> در کتاب مقدس در ردِّ این احکام نادرست مردم، به تصریح، آمده که مشیت و حکمت الهی بر این جاری شده است که پادشاهان سلطنت کنند و سفارش ویژه‌ای شده است که به آنان احترام گذاشته شود.[۱]

کالون به تبع فیلسوفان سیاسی، شیوه‌های تدبیر مدینه را به سه نظام سلطنتی، اشرافی و حکومت شورایی مردم یا دموکراسی تقسیم می‌کند، اما این نکتهٔ مهم را نیز می‌افزاید که به هر حال، بحث در کلیات نظام‌های سیاسی راه به جایی نخواهد داشت، زیرا «مشکل اصلی به شرایط خاص مربوط می‌شود».[۲] بدیهی است که اشارهٔ کالون، به عنوان متأله، به نظام‌های حکومتی فیلسوفان دورهٔ جاهلی اجمالی است؛ بنا بر نصّ کتاب مقدس، اقتدار فرمانروا ناشی از مشیت الهی است و از این‌رو، بحث اساسی اندیشهٔ سیاسی، در دورهٔ مسیحی، این است که «برابر کلام الهی»، چه وظیفه‌ای بر عهدهٔ فرمانروا گذاشته شده است.[۳] چنان‌که اشاره کردیم، فرمانروا حافظ قانون و نگهبان نظم عمومی و همهٔ فضیلت‌هایی است که در جامعه موجب صلح و آرامش می‌شود. فرمانروا در صورتی می‌تواند به بهترین وجهی به وظیفهٔ خود عمل کند که از مردمان درستکار در برابر بدکاران دفاع کند و به یاری کسانی بشتابد که از صاحبان قدرت بر آنان ستم می‌رود.[۴] خداوند فرمانروا را به زینت قدرت آراسته است تا «بدکارانی را که اعمال بد آنان نظم عمومی را بر هم می‌زند، مجازات کنند»، هم‌چنان‌که خداوند «شمشیر در کف مأموران خود» گذاشته است تا هر آدمکشی به سزای اعمال ناشایست خود برسد. فرمانروا مأمور عدالت الهی و اجرای حکم آن است. اگرچه خداوند قتل نَفْس را نهی کرده است و نیز کسی از عوام مردم را نمی‌رسد که مجرمی را مجازات کند، زیرا برابر قانون‌های عمومی، خداوند

1. *IR*, IV, p. 205-6.
2. *IR*. IV, p. 206.
3. *IR*, IV, p. 207.
4. *IR*, IV, p. 208.

دست مردم را بسته است، اما «دستِ عدالت خود» را که فرمانروا مأمور اجرای آن است، «نبسته است». مجازات‌هایی که به دستور فرمانروا انجام می‌شود، ناشی از «قدرت خداوند است» و آنکه به دستور او گردن نهد، «هرگز از صراط مستقیم بیرون نخواهد رفت»[1] و چنان‌که در فصل سیزدهم از نامهٔ پولس قدیس به رُمیان آمده، فرمانروایان «به عبث، شمشیر در اختیار ندارند، زیرا آنان مأموران خداوند و نمایندگان غضب الهی هستند تا بدکاران را به سزای اعمال خود برسانند». تأکید بر بسطِ یدِ فرمانروا به عنوان نمایندهٔ غضب الهی به معنای اِعمال خشونت بیش از حد نیست و به گفتهٔ کالون جایز نیست که «در محکمهٔ هر قاضی چوبهٔ اعدامی برافراشته باشد». حکم قاضی باید «درست و عادلانه و از روی رحمت» صادر شده باشد، حتیٰ حکم باید در «شورای پادشاه» صادر شود که به گفتهٔ سلیمان نبی «بهترین نگهبان تاج و تخت» به شمار می‌رود. کالون حد وسطی میان افراط در اِعمال خشونت بی‌رویه و تفریط رحم و شفقت بدون ضابطه را پیشنهاد می‌کند، زیرا اعمال خشونت، بیش از آنکه اصلاح کند، موجب عصیان می‌شود و شفقت بدون ضابطه دست گروهی فتنه‌گر را باز می‌گذارد تا بر عامهٔ مردم ستم کند.[2]

چنان‌که گفته شد، غایت فرمانروایی حفظ امنیت و کیان کشور است و از این‌رو، گاه باشد که فرمانروا برای تأمین آرامش و امنیت کشور خود جنگی را در درون مرزها علیه فتنه‌گران و در بیرون علیه دشمنان آغاز کند. وانگهی، فرمانروا نگهبان قانون‌های کشور است و بر عهدهٔ اوست تا مزاحمت کسانی را که مانعی در راه اجرای قانون ایجاد می‌کنند، از میان بردارد.[3] کالون جنگ علیه دشمن خارجی و پیکار برای سرکوبی فتنه‌گران داخلی را امری مشروع و واجب می‌داند، اما در این مورد نیز فرمانروای مسیحی نباید به غضب، کینه، خشونت و از روی هوای نفس رفتار کند و باید سخن سیسرون را آویزهٔ گوش هوش دارد که «غایت جنگ جز تأمین صلح نیست».

به درستی که پیش از دست بردن به جنگ‌افزار باید همهٔ وسایل دیگر

1. *IR*, IV, p. 209-10. 2. *IR*, IV, p. 212. 3. *IR*, IV, p. 213.

> را آزمود. کوتاه سخن این‌که فرمانروایان، در هر خونریزی، نه به سائقهٔ احساس شخصی، بلکه باید با تکیه بر حسّی عمومی رفتار کنند، در غیر این صورت، با خباثت، از قدرت خود، که نه برای نفع خصوصی، بلکه برای خدمت به دیگران به آنان داده شده است، سوءِ استفاده خواهند کرد.[1]

کالون خراج و مالیات‌هایی را که فرمانروا در جامعه‌ای مسیحی از مؤمنان برای ادارهٔ امور کشور اخذ می‌کند، حتیٰ در صورتی که بخش بزرگی از آن صرف دربخانه فرمانروا شود که نسبتی با جلال و شکوه مقام او دارد، درآمدهایی حلال می‌داند، اما در این مورد نیز جایز نیست که فرمانروا اسراف و تبذیر پیشه کند. بیت‌المال به مردم تعلق دارد و جز برای تأمین «خیر عمومی همهٔ مردم» نباید صرف شود. فرمانروا باید بداند که بیت‌المال «خون مردم» است و اسراف آن کاری بس غیرانسانی است. افزون بر این، خراج و مالیات درآمدهایی برای خرج‌های عمومی است و اسراف بی‌رویهٔ آن نوعی «ستمگری و غارت» به شمار می‌آید.[2]

دومین مفهوم عمدهٔ اندیشهٔ سیاسی کالون قانون است که او آن را «عصب واقعی» و به تعبیری که از سیسرون وام می‌گیرد، «جان هر کشوری» می‌داند. مفهوم قانون قرینهٔ مفهوم فرمانرواست و با آن پیوستگی دارد تا جایی که می‌توان فرمانروا را «قانون زنده» و قانون را «فرمانروای بی‌زبان» نامید.[3] دامنهٔ بحث ژان کالون، به عنوان متأله مسیحی، دربارهٔ قانون گسترده‌تر از آن است که در این‌جا بتوان به آن پرداخت؛ اشارهٔ ما در این فرصت تنها به پیوند قانون با فرمانروا مربوط می‌شود. کالون قانون را به سه نوعِ اخلاقی، آیینی و حقوقی تقسیم می‌کند و قانون اخلاقی را منحصر به دو قاعده می‌داند که نخستینِ آن ستایش خداوند به ایمان و با عمل به تقوا و دومین آن خدمت به خلق است. قانون اخلاقی، به گونه‌ای که کالون با توجه به نظریهٔ «آزادی مسیحی» طرح می‌کند، «قاعدهٔ راستین و ابدی عدالت» همهٔ انسان‌هایی است که بخواهند در

---

1. *IR*, IV, p. 214.
2. *IR*, IV, p. 215.
3. *IR*, IV, p. 216.

همهٔ کشورها و در همهٔ زمان‌ها زندگانی خود را با توجه به ارادهٔ خداوند سامان دهند، «زیرا ارادهٔ تغییرناپذیر و ابدی او بر این تعلق گرفته است که همگان او را بستایند و با یکدیگر مهربان باشند». دومین نوع قانون را کالون قانون آیینی یا قانون مناسک دینی (loy cérémoniale) می‌نامد که خداوند برای تربیت کودکان به قوم یهود داده بود تا آنان را برای زمانی که قانون کامل نازل خواهد شد، آموزش دهد و آماده کند. سومین نوع قانون قضایی است که به قوم یهود داده شده بود تا مدینهٔ خود را برابر «قاعدهٔ عدالت و نَصَفَت» سامان دهند و در صلح و آرامش زندگی کنند.[1] کالون این تقسیم قانون به سه نوع را با توجه به عهد قدیم و قانون‌هایی که برای بنی‌اسرائیل نازل شده بود، آورده است، اما هم‌او با توجه به نظریهٔ «آزادی مسیحی» جنبش اصلاح دینی که حقیقت دیانت و قانون را جز «محبت» نمی‌داند، بر آن است که با آغاز رسالت عیسیٰ مسیح که «حقیقت هر قانونی است»، می‌توان تنها به رعایت «تکلیف محبت» بسنده کرد.

> هم‌چنان‌که مناسک نسخ شد، اما دیانت راستین و تقوا در تمامیت آن باقی ماند، قانون‌های حقوقی را نیز می‌توان شکست و فسخ کرد، بی‌آن‌که از تکلیف عمل به محبت تجاوز کرده باشیم.[2]

کالون از این مقدمه که مبتنی بر اصول الهیات اصلاح دینی اوست، و با توجه به نظریهٔ مسیح‌شناسی خود، بر آن است که با رسالت عیسیٰ مسیح و در شخص او، به عنوان «واسطه‌ای میان خداوند و انسان گناهکار»، روح دیانت راستین و تقوای واقعی آشکار شده و با بشارت جدید، قانون قدیم بنی‌اسرائیل به کمال رسیده است. با نسخ مناسک و با آشکار شدن روح دیانت و حقیقت تقوا در «تکلیف عمل به محبت»، «به همهٔ ملّت‌ها این آزادی تفویض شده است که قانون‌هایی برابر قاعدهٔ ابدی محبت به گونه‌ای که صلاح بدانند، ایجاد کنند». قانون‌هایی که با رعایت این قاعدهٔ ابدی در میان ملّت‌های گوناگون ایجاد شده باشند، اگرچه می‌توانند به لحاظ شکل متفاوت باشند، اما بر غایت یگانه‌ای ناظر خواهند بود. ضابطهٔ اساسی در ایجاد قانون، رعایت «نصفت»، به عنوان اصل اساسی است و

---

1. *IR*, IV, p. 217. 2. *IR*, IV, p. 218.

از این حیث، تفاوت‌های ظاهری شکل قانون در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، به شرط رعایت آن ضابطه، فاقد اهمیت است.

> از آن‌جا که نصفت، امری طبیعی است، پیوسته، در میان ملّت‌های مختلف یکی بیش نیست و از این‌رو، همهٔ قانون‌های دنیا در هر زمینه‌ای باید به این میزان بازگردد. اشکالی ندارد که قانون‌های اساسی و ترتیبات حقوقی که تابع شرایط و تا حدی نیز وابسته به آن‌ها هستند، متفاوت باشند، اما همهٔ آن‌ها باید بر غایت یگانهٔ نصفت ناظر باشند.[۱]

سومین مفهوم اندیشهٔ سیاسی کالون مردم است که باید به عنوان رعیت از فرمانروای قانونی کشور خود اطاعت کنند. قاعدهٔ اخلاقی مسیحی، به گونه‌ای که لوتر نیز بر آن تأکید کرده بود، اطاعت از ولیِّ امر است. کالون با استناد به آیه‌ای از فصل پنجم انجیل متّیٰ ــ که در آن عیسیٰ مسیح دستور داده بود تا مؤمن مسیحی «اگر کسی تپانچه‌ای بر گونهٔ راست او بزند، گونهٔ چپ خود را پیش آورد» ــ قاعدهٔ اخلاق مسیحی را تحمل «عذاب دائمی صلیب»[۲] می‌داند و برابر آیه‌ای از فصل دوازدهم نامهٔ به رُمیان، از مؤمنان می‌خواهد که «با خوبی بر بدی فائق آیند». کالون با توجه به مقدمات شرعی، نخستین وظیفهٔ رعیت را احترام به بزرگان کشور و رعایت مقام آنان، «به عنوان عطیه‌ای الهی»، و اطاعت از ولیِّ امر می‌داند که «خلیفهٔ خداوند» است.[۳] ژان کالون، در مخالفت با برخی از مسیحیان که ضمن احترام به ولیِّ امر و اطاعت از فرمان او، حکومت را «نکبتی ضروری برای نوع بشر» می‌دانستند، با استناد به آیه‌های بسیاری از کتاب مقدس و سنت حواریان عیسیٰ مسیح، اطاعت از ولیِّ امر را نه تنها برای ترس از او، بلکه برای ترس از خداوندْ ضروری می‌داند و با تفسیر سخن پولس قدیس در نامهٔ به رُمیان می‌نویسد که رعیت باید چنان از ولیِّ امر اطاعت کند که «گویی از خود خداوند فرمان می‌برد، بویژه این‌که قدرت شهریار از او ناشی شده است».[۴] اطاعت از ولیِّ

---

1. *IR*, IV, p. 218.
2. *IR*, IV, p. 224-5.
3. *IR*, IV, p. 226.
4. *IR*, IV. p. 227.

امر، به معنای اطاعت کامل است که شامل اطاعت از فرمان‌ها، پرداخت وجوهات، تصدی مقامات حکومتی برای دفاع از بیضهٔ کشور و هر دستور دیگری می‌شود، زیرا چنان‌که پولس قدیس گفته است، «باید که هر کس تابع اولی‌الامر باشد و آن‌که در برابر صاحب قدرتی پایداری کند، در برابر فرمان خداوند به مقاومت برخاسته است». اطاعت زمانی کامل است که از روی ریا و ظاهرسازی نباشد، بلکه رعیت باید از صمیم قلب برای بقا و دوام ولیِّ امر دعا کند و اگر فرمانروایی از چنان اقتداری برخوردار نبود که بتوان بی‌ترس از مجازات، از فرمان او سرپیچی کرد، نباید به خیال خام مقاومت افتاد، زیرا «به هر حال، خداوند قادر است و توانایی انتقام از بی‌اعتنایی به فرمان‌های خود را دارد».[1] اطاعت کامل «اعتدال» را نیز شامل می‌شود و منظور کالون از امر به اعتدال آن است که رعیت نباید خودسرانه و با داعیه‌های خصوصی در وظیفهٔ فرمانروا دخالت کند یا ضرری از او به مصالح عمومی وارد شود. اگر ایرادی در امر تدبیر مدینه مشاهده شود، رعیت را نمی‌رسد که خودسرانه دست به کار شود و «با شمشیر خود کجی را راست کند»، بلکه باید ولیِّ امر را از نقصان کارها آگاه کند، «زیرا تنها او در مصالح مرسله مبسوط‌الید است».[2]

کالون، فرمانروای آرمانی را «پدر کشور، شبان مردم، پاسدار صلح و حامی عدالت» می‌داند، اما خود او این نکته را نیز می‌افزاید که بیشتر شهریاران زمانه از «صراط مستقیم» دور افتاده‌اند، برخی از آنان، غرق لذات و اسیر هواهای نفسانی، التفاتی به وظایف خود ندارند و برخی دیگر، به سبب حرص مال‌اندوزی و برای ارضای هوس‌های خود، حقوق، امتیازات و مقامات را به معرض فروش می‌گذارند. فرمانروایان دیگری نیز هم‌چون دزدان سر گردنه، خانه‌های مردم را چپاول می‌کنند، به زنان و دوشیزگان تجاوز می‌کنند و بی‌گناهان را به قتل می‌آورند. به نظر کالون ـ که با تکیه بر نصّ صریح کتاب مقدس هر قدرتی را ناشی از خداوند می‌داند ـ اطاعت از این فرمانروایان نیز واجب شرعی است. او فرمانروای بد را «عذاب الهی بر روی زمین» می‌خواند و می‌افزاید که «این مطلب

1. *IR*, IV, p. 228. 2. *IR*, IV, p. 229.

باید، بی‌هیچ تردیدی، برای همه روشن شده باشد».

> در بیان این مطلب، منظور ما جز این نیست که شاه دزدی است که اموال ما را می‌رباید یا زناکاری است که به زنان ما تجاوز می‌کند یا قاتلی است که می‌خواهد ما را به قتل آورد : چنین آفت‌هایی در قانون شریعت در شمار نشانه‌های غضب الهی آمده است.[۱]

فرمانروای بد نیز بهره‌ای از اقتدار فرمانروایی دارد که خداوند به مأموران اجرای عدالت خود تفویض کرده است. در هر حال و به هر صورتی، رعیت باید به فرمان او گردن بگذارد و در حق او با همان احترامی رفتار کند که فرمانروای خوب شایستهٔ آن است. کالون، با ذکر آیه‌ای از فصل دوم کتاب دانیال نبی مبنی بر این‌که خداوند «به کسی که بخواهد مُلْک می‌بخشد و از کسی که بخواهد آن را باز پس می‌گیرد»، به قصهٔ بُخْت‌النصر در عهد قدیم اشاره می‌کند که فرمانروایی پتیاره بود، اما این تبهکاری مانع از آن نشد که دانیال نبی او را هم‌چون شاهی نستاید. کالون از این قصه نتیجه می‌گیرد که از آن‌جا که کتاب مقدس دستور داده است از ولیِّ امر اطاعت کنیم و فرمانروای پتیاره را نیز خداوند ولی قرار داده است، تردیدی نیست که باید از فرمان او اطاعت کرد.[۲] ژان کالون با ذکر همهٔ آیه‌هایی که در کتاب مقدس دربارهٔ اطاعت از بخت‌النصر و پادشاه جائر آمده است، می‌نویسد :

> از این سخنان می‌توان دریافت که خداوند چگونه به اطاعت و احترام در حق این جبار پتیاره و ستمکار سفارش کرده است. این اطاعت و احترام دلیلی جز این نداشت که او صاحب سلطنت و این امر نشانی از آن بود که او به فرمان خداوند بر تخت سلطنت قرار گرفته و مقام شاهی یافته بود.[۳]

کالون خاستگاه میل به سرپیچی از فرمانروا را «خیالات جنون‌آمیز و شورش‌طلبانهٔ» عوام می‌داند و در پاسخ کسانی که تکلیف رعیت به اطاعت از فرمانروا را مشروط به تکلیف فرمانروا به رعایت حقوق رعیت می‌دانستند و از

1. *IR*, IV, p. 231. 2. *IR*. IV, p. 232. 3. *IR*. IV, p. 233.

این گفته چنین نتیجه می‌گرفتند که اطاعت تنها از فرمانروای عادل واجب است، می‌گوید که چنین استنتاجی از «استدلالی معیوب» ناشی شده است.[۱] در هیچ صورتی، رعیت را نمی‌رسد که در برابر فرمانروای جائر از خود پایداری نشان دهد، بلکه تنها می‌تواند به خداوند پناه ببرد و کمک او را به زاری طلب کند. قدرت فرمانروا از خداوند ناشی شده است، اوست که کسی را مُلک می‌بخشد و از کسی می‌گیرد، «قلب فرمانروا میان انگشتان او قرار دارد» و اوست که فرمانروایان جائر را به سزای اعمال بدشان خواهد رساند.[۲] اگرچه کالون فرمانروای جائر را نشانهٔ انتقام الهی می‌داند، اما به نظر او، خداوند رعیت را تنها به «اطاعت و قبول ستم» امر و از ارتکاب به شورش نهی کرده است. البته، این نکته را باید افزود که تأکید کالون بر اطاعت و قبول ستم فرمانروای جائر، ناظر بر رعیت، به عنوان گروهی از «اشخاص خصوصی» است، اما او وجود برخی نهادهای مهارکنندهٔ اقتدار فرمانروایان جائر را به گونه‌ای که در برخی کشورها در جهان باستان وجود داشته است، داخل در شورش در برابر فرمانروا نمی‌داند. کالون به مورد برخی از شهرهای یونانی و رُم اشاره می‌کند که در آن‌ها نهادهایی مردمی بر اِعمال اقتدار فرمانروایان نظارت داشت و اضافه می‌کند که حتیٰ «امروزه نیز در برخی نظام‌های سلطنتی شورای اصناف سه‌گانهٔ» کشور بر حُسنِ اجرای امور نظارت می‌کند. کالون می‌نویسد:

> به اصنافی که به این صورت در شورایی گرد آمده باشند، من نه تنها قدغن نخواهم کرد که مطابق تکلیف و وظیفهٔ خود، با ستم و افراط‌های شاهان به مخالفت برخیزند و در برابر آنان پایداری کنند، بلکه حتیٰ آن‌گاه که با دیدن ستمی که از شاهان بر مردم ضعیف می‌رود، آن را پنهان کنند، من بر آنام که برای چنین پنهان‌کاری باید به نقض سوگندی که آنان برای دفاع از آزادی مردم خورده و به آن خیانت کرده‌اند، متهم شوند.[۳]

افزون بر این، ژان کالون، در پایان بحث خود دربارهٔ تدبیر مدینه و اطاعت کامل

1. *IR*, IV, p. 234-6.   2. *IR*, IV, p. 237.   3. *IR*, IV, p. 239.

مردم از فرمانروای کشور، به یک استثنای دیگر اشاره می‌کند که برای تحولی که اندیشهٔ سیاسی اصلاح دینی پس از او پیدا کرد، بسیار پراهمیت است. این «استثناء یا حکم» که تنها به قلمرو سیاسی مربوط نمی‌شود، بلکه باید در هر مورد دیگری رعایت شود، این است «که اطاعت از ولیِّ امر نباید ما را از اطاعت از ارادهٔ آنکه، به حکم عقل، حتیٰ خواست‌های پادشاهان باید تابعی از آن باشد، منحرف کند»، زیرا دستورهای شاهان در قیاس با احکام خداوندگار پشیزی نمی‌ارزد و هیچ پادشاهی نیست که سر به آستان جلال او نساید. بنابراین، تنها زمانی می‌توان به فرمان ولیِّ امر گردن گذاشت که دستورهای او مخالفتی با حکم خداوندگار نداشته باشد: «پس، خداوندگار، شاه شاهان است، کسی که هر گاه دهان مبارک خود را باز کند، باید همگان، در هر موردی، و در برابر همگان، از او اطاعت کنند».[1] کالون نیک می‌دانست که چنین حکمی، بویژه در دوره‌ای که فرمانروایان فاقد تقوای عیسوی بودند، می‌تواند پی‌آمدهای ناگواری داشته باشد، اما چنانکه خود او اشاره کرده است، پولس قدیس، در فصل چهارم از اعمال رسولان، به تصریح گفته بود که «بهتر است که از خداوند اطاعت کنید تا از انسان!» و کالون می‌افزاید که حکم حواری حکم عیسیٰ مسیح است و نفی حکمت آن نمی‌توان کرد.[2]

در سدهٔ شانزدهم، دگرگونی مهم، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، در حوزهٔ اصلاح دینی صورت نگرفت. نیکُکولو ماکیاوِلّلی و فرانچسکو گوئیشْچاردینی، بنیادگذاران اندیشهٔ سیاسی جدید، با لوتر و کالون معاصر بودند، اما آنان نظریه‌پردازان عرفی سیاست به شمار می‌آمدند و جمهوری‌خواهی جدید آنان در محدودهٔ بحث کنونی نمی‌گنجد. از دیدگاه بحث در سیاست در محدودهٔ شریعت، اهمیت جنبش مخالف اصلاح دینی که از آن به اصلاح دینی کاتولیکی تعبیر کرده‌اند، از اندیشهٔ سیاسی لوتر و کالون بیشتر بود و در این دهه‌ها نویسندگانی در میان متألهین کاتولیک پیدا شدند که برخی از آنان را باید در شمار بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ اندیشهٔ سیاسی آورد. در نیمهٔ نخست سدهٔ

1. ibid. 2. *IR*, IV, p. 240.

شانزدهم، سوربُن، حوزهٔ علمیهٔ پاریس، مهم‌ترین مرکز تحصیل و تدریس بود و بسیاری از طلاب علوم دینی، بویژه در الهیات، از دیگر کشورهای اروپایی برای تحصیل به آن شهر سفر می‌کردند. پیش از این نیز اشاره کرده‌ایم که اسپانیا و حوزه‌های علمیهٔ آن مهم‌ترین کانون اصلاح دینی کاتولیکی بود. برخی از این متألهین که نقشی مهم در اصلاح دینی کاتولیکی ایفا کردند، نخست، طلاب حوزهٔ پاریس بودند، اما در حوزه‌های علمیهٔ اسپانیا به تدریس پرداختند و به شهرت رسیدند. از میان این متألهین که از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی اهمیتی بسزا داشت، باید از فرانسیسکو دِ ویتوریا نام برد که در اصول تابع الهیات تُماس قدیس بود، دهه‌ها کلیات الهیات او را تدریس می‌کرد و شرح و تعلیقاتی نیز بر آن نوشت. از ویتوریا افزون بر کتاب‌هایی در الهیات، تقریراتی نیز در برخی مسائل الهیات، حقوق و سیاست باقی مانده که برخی از آن‌ها به مسائل مستحدثه، مانند حقوق بومیان امریکای جنوبی، اختصاص یافته است.[1] نخستین اثری از ویتوریا که در این فصل به آن اشاره می‌کنیم، رسالهٔ موجز او با عنوان تقریرات دربارهٔ قدرت سیاسی است که نویسنده در خلال آن سرشت و الزامات قدرت سیاسی را باز کرده است. اگرچه ویتوریا در اصول تابع الهیات تُماس قدیس، راهب فرقهٔ دُمینیکن و از مخالفان اصلاح دینی بود، اما مانند برخی از اهل دیانت سدهٔ شانزدهم تعلق خاطری نیز به اندیشهٔ اومانیست‌ها پیدا کرده بود و از مجرای نوشته‌های آنان آثار فیلسوفان دورهٔ جاهلی یونان و رُم را می‌شناخت و از آن‌ها تأثیر پذیرفته بود. از این‌رو، ویتوریا اگرچه، به عنوان اهل شریعت، در کلیات، سیاست را عین دیانت می‌دانست، اما در اندیشهٔ سیاسی، شرع را متکفل همهٔ امور سیاسی نمی‌دانست و در شمار نویسندگانی بود که کوشش کرد به دنبال تُماس قدیس حدود و ثغور سیاست در محدودهٔ شریعت را توضیح دهد.

---

۱. اصطلاح تقریرات را با اندک مسامحه‌ای به عنوان معادلی برای واژهٔ لاتینی relectio ـ صیغهٔ مفرد relectiones ـ به کار می‌بریم. relectio در حوزه‌های علمیهٔ اروپایی به درسی اطلاق می‌شد که استاد، در آغاز سال تحصیلی، به عنوان خلاصهٔ درس خارج سال تحصیلی پیش با حضور دانشجویان و استادان انشاد می‌کرد. این تقریرات از روی نوشته‌ای از پیش نوشته شده خوانده می‌شد و اصطلاح لاتینی relectio نیز بر همین امر دلالت دارد.

ویتوریا، در دیباچهٔ کوتاه تقریرات دربارهٔ قدرت سیاسی، به عنوان حکیم الهی، گفته است که موضوع الهیات «چنان گسترده است که به نظر می‌رسد هیچ بحث و هیچ قلمرویی با بحث و موضوع الهیات بیگانه نباشد»، زیرا الهیات اشرف همهٔ علوم و دانش‌هایی است که در جهان وجود دارد.[1] موضوع بحث ویتوریا در تقریرات دربارهٔ قدرت سیاسی به عبارتی از پییر لومبار ــ آیا قدرت ارتکاب گناه از خداوند ناشی می‌شود ــ و آیهٔ ۱ از فصل سیزدهم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان ــ هر قدرتی از خداوند ناشی می‌شود ــ اختصاص یافته است که مورد استناد پییر لومبار قرار گرفته بود.[2] مبنای بحث ویتوریا دربارهٔ قدرت سیاسی شرعی است، اما شیوهٔ بحث او در متن تقریرات یکسره ارسطویی است. او نخستین اندیشمند سیاسی بود که نظریهٔ ارسطویی علت‌های چهارگانه را در بحث دربارهٔ سرشت قدرت سیاسی به کار برد و نتایج مهمی برای بسط اندیشهٔ سیاسی گرفت. ویتوریا با اقتدای به ارسطو که شناخت هر امری را مستلزم شناخت علت‌های چهارگانهٔ آن می‌دانست، کوشش می‌کند تا با توضیح علت‌های «قدرت سیاسی و عرفی» سرشت و الزامات آن را تبیین کند. از آن‌جا که وجود هر امری ناظر بر غایتی است که برای آن به وجود آمده است، علت غایی را باید نخستین علت هر امری دانست. این سخن دربارهٔ قدرت سیاسی نیز مصداق دارد و ویتوریا با توضیح ضعف‌های طبیعی انسان برای برآوردن همهٔ نیازهای خود و نیاز مردمان به یکدیگر، غایت اجتماع انسانی را فراهم آوردن زمینهٔ همکاری می‌داند. اجتماع انسانی امری ضروری است و بهترین اجتماعی که می‌تواند به بهترین وجهی زمینهٔ همکاری میان افراد را فراهم آورد، «اجتماع سیاسی» است. ویتوریا در ردّ دیدگاه هواداران نظریهٔ قرارداد که اجتماع را ناشی از قرارداد می‌دانستند، آن را، چنان‌که ارسطو دربارهٔ «شهر» گفته بود، امری طبیعی می‌داند. اجتماع فرآوردهٔ صناعت افرادی نیست که جامعه از آنان فراهم آمده، بلکه حاصل «صُنعِ طبیعت» است[3] و طبیعت آن را چونان «ابزاری برای حفظ و حراست انسان» در اختیار او گذاشته است. هیچ اجتماعی بدون زور و قدرتی که

---

1. *PP*, p. 35. 2. *PP*, p. 36. 3. *PP*, I, § 4.

باید بر آن فرمان براند، نمی‌تواند برقرار بماند و از این‌رو، قدرت نیز مانند اجتماع امری ضروری و طبیعی است.

> اگر نیرویی سامان‌بخش وجود نمی‌داشت که هر عضوی را در خدمت عضوهای دیگر و به نفع کل وجود انسان قرار دهد، جسم انسان نمی‌توانست تمامیت خود را حفظ کند. در شهر نیز اگر هر شهروندی تنها به پیشبرد امور خود مشغول می‌شد و به خیر عمومی بی‌توجه می‌ماند، به ضرورت چنین می‌شد. پس، علت غایی و اصلی قدرت سیاسی و عرفی، و فایده یا بهتر بگوییم، علّت وجودی مطلق آن ــ که تنها شامل خدایان نمی‌شود ــ جز این نیست.[1]

توضیح ویتوریا دربارهٔ علت غایی اجتماع انسانی ارسطویی- تُماسی است. او در بحث از علت فاعلی، بار دیگر، یادآور می‌شود که اجتماع امری طبیعی و قدرت سیاسی ناشی از «حقوق طبیعی» است، اما در ادامهٔ بحث، به عنوان حکیم الهی، با استناد به آیه‌ای از پولس قدیس که پیشتر نقل کردیم، خداوند را که خالق طبیعت است، علت فاعلی قدرت سیاسی می‌داند. قدرت سیاسی، به خلاف نظریهٔ هواداران نظریهٔ قرارداد اجتماعی حاصل قرارداد میان افراد نیست یا چنان‌که برخی حقوقدانان ادعا می‌کردند، برابر حقوق موضوعه ایجاد نشده، بلکه ناشی از خداوند است.

> اگر کشورها و اجتماعات ناشی از حقوق الهی یا طبیعی هستند، این حکم دربارهٔ قدرت نیز که هیچ کشوری بدون آن نمی‌تواند استوار بماند، صادق است.[2]

علت مادی قدرت سیاسی، به موجب حقوق الهی یا فطری، حکومت است که قدرت در آن حصول پیدا می‌کند و به طور طبیعی باید همهٔ نهادها را برای تأمین مصلحت عمومی اداره کند. دلیل این امر آن است که به موجب حقوق الهی و فطری قدرتی برای ادارهٔ کشور وجود دارد و اگر از حقوق موضوعه صرف نظر

1. *PP*, I, § 5. 2. *PP*, I, § 6.

کنیم، هیچ دلیلی وجود ندارد که این قدرت متعلق به فرد خاصی باشد. بدین سان، واجب است که قدرت اداره به خود اجتماع تعلق داشته باشد، زیرا پیش از تشکیل اجتماع که همگان، به طور طبیعی، برابر بودند، هیچ فردی بر دیگری امتیازی نداشت. بنابراین، از آن‌جا که هر فردی حق دفاع از خود را دارد و می‌تواند زور را با زور دفع کند، در هیچ اجتماعی فردی را نمی‌رسد که خود را برتر از دیگران بداند و امتیازی برای خود طلب کند. قدرت سیاسی ناشی از خداوند، به علت فاعلی آن، یعنی کشور،[1] تعلق دارد و کشور آن را به فرمانروا تفویض می‌کند.[2] دیدگاه ویتوریا دربارهٔ قدرت فرمانروا با توجه به آن‌چه پیشتر گفته‌ایم، بدیع و شایان توجه است. ویتوریا با نقادی نویسندگانی مانند مارسیله پادوایی که حاکمیت را ناشی از مردم می‌دانستند و هیچ حکومتی جز جمهوری را آزاد نمی‌دانستند، همهٔ شکل‌های حکومت مطلوب را مشروع و عادلانه می‌داند و به عنوان نظریه‌پرداز سلطنت می‌نویسد:

> بهتر آن است که در هم‌سخنی با فرزانگان بگوییم که نظام سلطنتی یا قدرت شاهی عادلانه و مشروع است و حتیٰ شاهان قدرت خود را نه از کشور یا مردم، بلکه از حقوق الهی و طبیعی می‌گیرند.[3]

فقراتی از رسالهٔ ویتوریا که بحث دربارهٔ منشأ قدرت سیاسی در آن‌ها آمده است، اساسی و در عین حال، به سبب اجمال آن‌ها خالی از ابهام نیستند. تردیدی نیست که ویتوریا نظریه‌پرداز حقوق الهی سلطنت نبود، بلکه او به تبع پولس قدیس هر قدرتی را ناشی از خداوند می‌دانست، اما بر آن بود که کشور، به عنوان علت فاعلی قدرت سیاسی، آن را به فرمانروا تفویض می‌کند و به این اعتبار، باید قدرت شاه یا هر فرمانروایی را ناشی از خداوند دانست که از طریق کشور به

---

۱. ویتوریا، در متن تقریرات، اصطلاح لاتینی **respublica** را به کار می‌برد که مراد از آن اجتماع سیاسی شهروندان آزاد است. مترجم فرانسوی این اصطلاح را به واژهٔ Etat یا «دولت» برگردانده است. تردیدی نیست که از دیدگاه تحول مفاهیم، زمانی که ویتوریا رسالهٔ خود را می‌نوشت، هنوز مفهوم دولت در معنای جدید آن تدوین و تثبیت نشده بود. ما ترجیح داده‌ایم در ترجمهٔ **respublica** اصطلاح مبهم کشور را به کار ببریم.

2. *PP*, I, § 7.   3. *PP*, I, § 8.

او تفویض شده است.

> و اما دلیل این سخن. در واقع، کشور بر اعضای خود اِشراف دارد، پس، این قدرت نمی‌تواند توسط خود آن مردم اِعمال شود، زیرا مردم نمی‌توانند به آسانی قانون و لایحه به تصویب برسانند، به حل و فصل اختلافات بپردازند و متهمان را مجازات کنند. بنابراین، ضرورت داشته است که اِعمال قدرت را به کسی یا کسانی تفویض کنند که این وظایف را بر عهده بگیرد، اما اهمیتی ندارد که به یک یا چندین فرد تفویض کنند.[1]

ویتوریا، مانند تُماس قدیس، انجیل یا بشارت عیسیٰ مسیح را پیام آزادی می‌داند و بر آن است که انجیل ــ که شرع آن مطابق عقل است ــ قانون‌های بسیار اندکی را به قانون حقوق طبیعی افزوده است و از این‌رو، هیچ امر ضروری، برابر حقوق الهی و طبیعی، برای ادارهٔ اجتماع انسانی وجود ندارد که انجیل آن را تصویب نکرده باشد.[2] «آزادی انجیل»، به خلاف آن‌چه برخی «دسیسه‌چینان در گوش عوام کرده‌اند»، مانعی بر سر راه قدرت سیاسی شاهان ایجاد نمی‌کند، «زیرا آن‌چه حقوق طبیعی امضاء کرده باشد، انجیل با آن مخالفت نمی‌کند و آزادی انجیل نیز جز این نیست». پیش از نزول انجیل، حکومت و سلطنت، برابر حقوق طبیعی، مجاز بود، انجیل نیز به نوبهٔ خود آن را امضاء کرده است و دلیل مشروع بودن سلطنت این است که حواریان مؤمنان را به تبعیت از شاهان سفارش کرده‌اند.[3] با این مقدمات و با تکرار آیه‌هایی از انجیل مبنی بر ضرورت اطاعت از

---

1. *PP*, I, § 8.

۲. تماس قدیس در یکی از اساسی‌ترین فقرات کتاب کلیات الهیات دربارهٔ نسبت میان شریعت جدید و قدیم، می‌نویسد: «شریعت قدیم از شریعت جدید سنگین‌تر بود، زیرا شریعت قدیم نظر به کثرت مناسک آن بیشتر از شریعت جدید در ظواهرِ اَعمال الزام‌آور بود. شریعت جدید، چنان‌که عیسیٰ مسیح و حواریان تعلیم داده‌اند، در قلمرو احکام، کمابیش، چیزی به قانون طبیعی نیفزوده است. اگرچه از آن پس، کلیسا احکامی بر آن افزود، اما اگوستین قدیس، از ترس این‌که مؤمنان در زندگی خود دچار سختی نشوند، در این مورد نیز اعتدال را توصیه کرده است.» *ST*, I, II, q. 107 a 4

3. *PP*, I, § 8.

هر قدرت، به عنوان قدرتی ناشی از خداوند، ویتوریا، بار دیگر، دیدگاه بدیع خود دربارهٔ منشأ قدرت را بیان می‌کند. او، برای توضیح دیدگاه خود، تمایزی میان منشأ قدرت و انتخاب فرمانروا وارد می‌کند. قدرت سیاسی یا قدرت فرمانروا، مانند هر قدرت دیگری، از خداوند ناشی می‌شود، اما اجتماع سیاسی مردم در انتخاب شکل حکومت و فرمانروا آزاد است. در نظام سلطنتی، کشور شاه را «انتخاب» می‌کند، اما قدرت را کشور به شاه تفویض نمی‌کند، زیرا خود کشور منشأ قدرت نیست، بلکه قدرتی را که منشأ الهی دارد، به شاه تفویض می‌کند. اجتماع سیاسیِ مردم، علت فاعلی قدرت شاه نیست. علت فاعلی قدرت خداوند است، اما اجتماع، به اعتبار این‌که قدرتی را که از خداوند دریافت کرده است، به شاه تفویض می‌کند، به عنوان آلت فعل خداوند عمل می‌کند. اجتماع سیاسی مردم و شاه دارای قدرت یگانه‌ای هستند که از خداوند ناشی می‌شود و مردم آن را به شاه تفویض می‌کنند. ویتوریا می‌نویسد:

> چنین می‌نماید که قدرت شاهی نه از کشور، بلکه چنان‌که علمای اهل سنت و جماعت (کاتولیک) بر آن‌اند، از خداوند ناشی می‌شود. تردیدی نیست که شاه را کشور برقرار کرده است، زیرا کشور او را تعیین می‌کند. با این همه، کشور قدرت شاه را به او اعطاء نمی‌کند، بلکه اقتدار خاص خود را به او تفویض می‌کند و دو قدرت، قدرت شاه و قدرت کشور، وجود ندارد. گفتیم که قدرت کشور را خداوند و حقوق طبیعی برقرار کرده است. پس، این حکم دربارهٔ قدرت شاهی نیز صادق است.[1]

از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، دو نکته در نظریهٔ ویتوریا شایان توجه است: نخست این‌که او قدرت سلطنت را ناشی از خداوند، اما مقام او را ناشی از تفویض مردم می‌داند. بنابراین، شاه تنها در برابر خداوند مسئول نیست، بلکه او، به عنوان خدمتگزار کشور، باید تأمین مصلحت عمومی مردم را وجههٔ همت خویش قرار دهد و از این حیث، در برابر کشور نیز مسئول است. دیگر این‌که

1. *PP*, I, § 8.

ویتوریا، به عنوان حکیم الهی، با نظریهٔ قرارداد اجتماعی که قدرت سیاسی را ناشی از حقوق موضوعه می‌داند، مخالف است. از دیدگاه او، این نظریه در صورتی می‌توانست توجیهی داشته باشد که افراد انسانی در «وضع طبیعی» به سر می‌بردند و آن‌گاه برای خروج از آن با بستن قرارداد، اجتماعی را ایجاد می‌کردند. ویتوریا، در مخالفت با هواداران قرارداد اجتماعی، با اقتدای به ارسطو و تُماس قدیس، انسان را موجودی اجتماعی می‌داند و بر آن است که افراد انسانی در هیچ دوره‌ای در وضع طبیعی به سر نمی‌برده‌اند. افراد انسانی، پیوسته، در حالت اجتماعی به سر می‌برده‌اند و کشور ناشی از ارادهٔ آنان نیست. اجتماع سیاسی و کشور، برابر حقوق طبیعی، از قدرتی برخوردار است که حتیٰ اگر همهٔ افراد با آن به مخالفت برخیزند، از میان نمی‌رود.

> پس، چنین می‌نماید که نویسندگانی که می‌پذیرند که قدرت کشور ناشی از خداوند است و نه قدرت شاهان به خطا می‌روند. اگر قدرت افراد انسانی یا کشور از خداوند ناشی نمی‌شد، بلکه مردم تصمیم می‌گرفتند که گرد هم آیند و برای تأمین خیر عمومی، قدرتی ورای قدرت خود برقرار کنند، به راستی که چنین قدرتی از افراد انسانی ناشی می‌شد، چنان‌که این امر در مورد روحانیان که رئیسی برای خود انتخاب می‌کنند، مصداق دارد. اما در مورد کشور چنین نیست، زیرا کشور قدرت ادارهٔ خود را از خداوند دریافت کرده است ــ حتیٰ اگر همهٔ شهروندان مخالف باشند ــ و این وظیفه را کشور به شاهان تفویض کرده است.[1]

مطابقت دو ساحت لطف و طبیعت و شرع و عقل که فرانسیسکو ویتوریا با توجه به مبنای الهیات تماس قدیس مطرح می‌کند، از مقدمات نظریهٔ «آزادی انجیلی» و یکی از مهم‌ترین نتایج آن، فقدان نظام جور است. نظریهٔ حکومت جور در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه برخاسته از این دیدگاه اساسی در الهیات بود که لطف طبیعت را نسخ می‌کند و از آن‌جا که با بشارت عیسیٰ مسیح لطف بر

1. *PP*, I, § 8.

طبیعت اِشراف پیدا کرده است، بنابراین، حکومت عدلی بیرون دایرهٔ لطف نمی‌تواند وجود پیدا کند. ویتوریا در زمانی به تأمل در اندیشهٔ سیاسی می‌پرداخت که تصرف عدوانی سرزمین‌های آمریکای جنوبی آغاز شده و بخش‌های بزرگی از آن در دست پادشاه اسپانیا بود. پیش از آن، پیام هیچ یک از دین‌های الهی به این سرزمین‌ها نرسیده بود و بومیان، به این اعتبار، از نظر شرعی، مستضعف به شمار می‌آمدند. وانگهی، سپاهیان سلطان عثمانی بخش‌هایی از قارهٔ اروپا را به تصرف خود درآورده بودند که از دیدگاه الهیات رسمی مسیحی، شیوهٔ فرمانروایی آنان نیز حکومت جور به شمار می‌آمد. ویتوریا که با این مسائل، بویژه با مشکل بومیان که به سبب دیانت طبیعی خود آزار مبلّغان مسیحی را تحمل می‌کردند، آشنایی داشت. وانگهی، ماجراجویان اسپانیایی و مبلغان مسیحی همهٔ اموال بومیان را به بهانهٔ خارج بودن آنان از دیانت حقّه مصادره می‌کردند. ویتوریا، در ادامهٔ بحث و با تکیه بر قاعدهٔ مطابقت دو ساحت لطف و طبیعت، از مقدمات خود، در مخالفت با برخی از حکمای الهی که تصور می‌کردند قدرت سیاسی و اقتدار مشروع تنها از لطف ناشی می‌شود و ارتداد نافی حق مالکیت است، نتیجه‌ای بدعت‌آمیز دربارهٔ مشروعیت مالکیت در میان اقوامی که هنوز در دورهٔ جاهلی به سر می‌بردند ــ و البته، مؤمنانی که مرتد فطری می‌شدند ــ و جائرانه نبودن نظام‌های حکومتی آنان می‌گیرد.

> در این‌که در میان اقوام غیر مؤمن به دیانت الهی، شهریاران و رهبران مشروع می‌تواند وجود داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌توان تردید کرد، زیرا پولس قدیس ... دستور داده است که مردم از ولیِّ امر و شهریاران اطاعت کنند و در هر دوره‌ای تابع آنان باشند، در حالی‌که تا زمان او همهٔ اولی‌الامر و شهریاران از کافران بودند. وانگهی، به یوسف و دانیالِ نبی، مُلک و مقامِ صدارت و وزارت در میان کافران داده شده بود. شهریاران مسیحی، اعم از شرعی یا عرفی، را نمی‌رسد که قدرت و اقتدار غیر مؤمنان را به صِرف این‌که ایمان نیاورده‌اند، از

دست آنان بیرون کنند، مگر این‌که از آنان خطایی سر زده باشد.[1]

توضیح ویتوریا دربارهٔ علت غایی، فاعلی و مادی حکومت با این بحث به پایان می‌رسد. او، به طور مستقیم، اشاره‌ای به علت صوری نمی‌کند، اما در فصلی دربارهٔ «تعریف قدرت سیاسی و نتایج آن»، از مجرای بحث دربارهٔ شیوه‌های فرمانروایی علت صوری را نیز توضیح می‌دهد. با توجه به آن‌چه گذشت، می‌توان گفت که قدرت عمومی ــ به خلاف «قدرت خصوصی»، مانند اقتداری که پدر بر فرزندان خود دارد ــ بر حسب تعریف، «قوه، اقتدار یا حق حکومت بر اجتماع سیاسی» است.[2] بحث ویتوریا دربارهٔ علت صوری فرمانروایی کمابیش بازپرداخت مطالب نوشته‌های سنت ارسطویی- تماسی است. او نیز مانند ارسطو سه شیوهٔ حکومتی سلطنتی، اشرافی و دموکراسی را نظام‌های حکومتی مطلوب و استبداد، اُلیگارشی و آنارشی را نظام‌های منحرف می‌داند، اما در اصول، سلطنت را بهترین شیوهٔ حکومتی می‌داند که «آزادی در آن کمتر از نظام‌های اشرافی و دموکراسی نیست».[3] نظام سلطنتی، که اسوهٔ آن فرمانروایی خداوند یگانه بر عالم است، از نظر اصول علم سیاست، بهترین شیوهٔ حکومتی است، اما ویتوریا از باب ملاحظات عملی این نکته را نیز بر گفته‌های خود می‌افزاید که «مطمئن‌ترین نظام یا حکومت، نظامی است که ترکیبی از سه» شیوهٔ فرمانروایی مطلوب باشد، «چنان‌که به نظر می‌رسد مورد اسپانیا»ست.[4] از نظر تاریخ اندیشه در سدهٔ شانزدهم، سخن ویتوریا دربارهٔ نظام سلطنتی با آن‌چه دیگر نویسندگان، مانند ماکیاولْلی و کلود دُ سِسِل، در این دهه‌ها دربارهٔ نظام حکومتی مختلط می‌گفتند، تفاوت چندانی ندارد، اما ویتوریا که نخستین نظریه‌پرداز مناسبات بین‌المللی بود، دو نتیجهٔ مهم از مقدمات خود می‌گیرد. نخست این‌که کشور شاه را انتخاب و قدرتی را که ناشی از خداوند است، به او تفویض می‌کند. بنابراین، شاه و کشور، از نظر مناسبات خارجی، عین و مُساوق یکدیگرند. پس، چنان‌که شاهی، در مناسبات خارجی، مرتکب خطا شد ــ به عنوان مثال، جنگ ناعادلانه‌ای آغاز کرد و به غارتی دست زد ــ می‌توان کشور او

1. *PP*, I, § 9. 2. *PP*, I, § 10. 3. *PP*, I, § 11. 4. ibid.

و مردم آن را مجرم شناخت و مجازات کرد، حتیٰ اگر همهٔ آنـان بـی‌گناه بـوده باشند.

> کشور شاه را تعیین کرده است؛ اگر او خطایی مرتکب شود، کشور مسئول خطای اوست، زیرا کشور موظف است قدرت را به کسـی تفویض کند که آن را عادلانه اِعمال کند و به کار گیرد، و گرنه کشور خود را در معرض خطر قرار داده است.[۱]

دیگر این‌که جنگی که آشکارا به ضرر کشور باشد تا به مصلحت آن ــ هر دلیلی که بتوان برای توجیه آن اقامه کرد ــ جنگ عادلانه نیست. یگانه غایت جنگ عادلانه دفاع از کیان کشور و حراست از جان و مال مردم آن است، از این‌رو، جنگی که موجب سستی بنیان کشور یا ویرانی آن شود، جنگی ناعادلانه خواهـد بـود.[۲] ویتوریا این نکتهٔ مهم دیگر را نیز دربارهٔ ضررهای جنگ می‌افزاید که هر کشوری، به‌رغم این‌که استقلال دارد، بخشی از جـهان بـزرگ امّت عـیسوی است و هـر جنگی، حتیٰ عادلانه و سودمند به حال یک کشور یا ولایتی، می‌تواند ضررهای جبران ناپذیری به مسیحیت وارد کند و «از این حیث، ناعادلانه است».[۳]

اشاره کردیم که به نظر ویتوریا هر کشوری بخشی از جهان مسیحیت و جهان مسیحیت هم‌چون کشوری بزرگ است. ویتوریا که بـه عـنوان حکـیم الهـی و نظریه‌پرداز مناسبات بین‌المللی در جهان مسیحیت نظر می‌کرد، بر آن بـود کـه «هم‌چنان‌که اکثریت کشوری می‌توانند، به‌رغم مخالفت برخی، شاهی برای خود انتخاب کنند، اکثریت مسیحیان نیز می‌توانند، حتیٰ اگر برخی با آن مـخالفت کنند، پادشاهی واحد برای خود انتخاب کنند».[۴] در آغاز سدهٔ شانزدهم، با استقرار دولت‌های ملّی در اروپا، امکان برقراری امپراتوری واحـد جـهان مسـیحی بـه گونه‌ای که در سده‌های میانه وجود داشت، از میان رفته بود، اما ویتوریا که از برخی جهات در محدودهٔ جهان مسیحیت به تأمل در سیاست می‌پرداخت، به نوعی امیدوار بود که بتوان مسیحیان را بویژه در دوره‌ای که تهدید ترکان عثمانی جدی شده بود، زیر پرچم واحدی گرد آورد و وحدت آنان را تأمین کرد. او بـا

---

1. *PP*, I, § 12. 2. *PP*, I, § 13. 3. ibid. 4. *PP*, II, § 14.

استناد به آیه‌ای از نامهٔ پولس قدیس به رُمیان مبنی بر این‌که «همهٔ ما با هم جسم واحدی هستیم»، «جهان مسیحیت را اجتماع سیاسی واحد و جسمی یگانه» می‌داند که از توانایی حکومت بر خود برخوردار است. این اجتماع سیاسی باید «بهترین سازمان ممکن برای دفاع از کیان خود را به وجود آورد».[1] افزون بر این، ویتوریا پاپ و کلیسا را در تدبیر امور روحانی مبسوط‌الید می‌دانست و بر آن بود که روحانیت حق دارد در امور دنیوی برای کیان دیانت مداخله کند، چنان‌که پاپ می‌توانست شاهی را که فسق او آشکار شده باشد، از سلطنت خلع کند. ویتوریا در رسالهٔ دیگری دربارهٔ مرجعیت کلیسا و حدود اختیارات پاپ و کلیسا بحث کرده است، اما در این‌جا به مناسبت بحث از نسبت مرجعیت روحانی و قدرت دولت می‌نویسد:

> من در جای دیگری به تفصیل خواهم گفت که غایت امور دنیوی باید تابع غایت امور روحانی باشد. اگر برای دفاع از کیان دیانت و ایمان عیسوی و ابلاغ آن پادشاهی واحد ضرورت داشته باشد، من نمی‌دانم چرا کسانی که مسئولیت امور روحانی بر عهدهٔ آنان گذاشته شده است، مؤمنان را به انتخاب پادشاهی واحد مجبور نکنند، هم‌چنان‌که شهریاران کلیسا برای اعتلای ایمان قدرت ملحدان را از دست آنان خارج می‌کنند.[2]

پس از فراغت از توضیح علت‌های چهارگانهٔ قدرت سیاسی برای تبیین سرشت آن، ویتوریا یکی از اساسی‌ترین پی‌آمدهای استقرار نظام سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهد. قدرت سیاسی وظیفهٔ دفاع از کیان کشور، دیانت و جان و مال مردم آن را بر عهده دارد و مهم‌ترین ابزاری که برای نیل به این هدف‌ها در اختیار دارد، قانونگذاری است. با اصلاح دینی، در سدهٔ شانزدهم، مباحث نویی در قلمرو قانون و نسبت میان قانون‌های انسانی و الهی درگرفت. مارتین لوتر و برخی دیگر از نویسندگان این دوره با تکیه بر تمایز میان دو مدینه و دو نظام دین و دنیا، بر تمایز میان دو نوع قانون و ضمانت‌های اجرایی آن‌ها تأکید

1. *PP*, II, § 14. 2. ibid.

می‌کردند. قانون شرع ناظر بر بواطن و به اصطلاحی که در الهیات مسیحی به کار گرفته می‌شد، قانونی «در قلمرو وجدان» و بنابراین، فاقد ضمانت اجرای دنیوی بود، در حالی‌که قانون عرف ناظر بر ظواهر و دارای ضمانت اجرایی مبتنی بر اکراه و اجبار حکومتی بود. حکومت اِعمال خشونت را در انحصار خود داشت و تجاوز از حق در حوزهٔ حقوق عرفی را که خطایی حقوقی به شمار می‌آمد، مجازات می‌کرد. بر عکس، تجاوز از قانون شرعی و بی‌اعتنایی به آن خطایی اخلاقی بود و مجازات اُخروی در پی داشت، زیرا دستگاه کلیسا، به عنوان نهادی معنوی، فاقد ضمانت اجرایی برای قانون‌های شرع بود. دلایلی که هواداران این نظریه برای اثبات دیدگاه خود اقامه می‌کردند، به گونه‌ای که ویتوریا به اجمال آورده است، به قرار زیر بود:

۱. اگر قدرت عرفی می‌توانست در قلمرو وجدان ضمانت اجرایی داشته باشد، در این صورت به قدرت شرعی تبدیل می‌شد.

۲. غایت حکومت و قدرت عرفی تنها تدبیر امور دنیوی است، مانند تأمین صلح، و این امور نسبتی با قلمرو وجدان ندارند.

۳. قدرت روحانی توانایی بخشودن گناهان در قلمرو وجدان را دارد، در حالی‌که قدرت عرفی فاقد چنین توانایی است. اگر قانون‌های قدرت عرفی در بواطن ضمانت اجرایی می‌داشت، فقدان توانایی بخشودگی در بواطن، آن را از نیمی از توانایی خود محروم می‌کرد.

۴. در صورت وجود دو ضمانت اجرایی، خطاکار، دو بار، توسط خداوند در آخرت و شهریار در این دنیا، مجازات خواهد شد.[1]

ویتوریا در مخالفت با دیدگاه اصلاح دینی، از آیهٔ ۵ از فصل سیزدهم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان مبنی بر این‌که «نه از ترس مجازات، بلکه از برای وجدان، تابع ولیِّ امر باشید»، چنین استنباط می‌کند که قانون‌های عرفی در قلمرو وجدان نیز دارای ضمانت اجرایی است. به گفتهٔ او، اگر ضمانت اجرایی قانون‌های عرفی تنها به ظواهر محدود می‌شد، معنای چنین آیه‌هایی معلوم نمی‌شد. او

1. *PP*, II, § 15.

می‌نویسد:

> تأکید می‌کنم که [تبعیت نکردن از] قانون‌های عرفی، مانند قانون‌های شرعی، خطا و گناه شمرده می‌شود. پولس قدیس در آیهٔ ۲ از فصل سیزدهم نامهٔ به رُمیان ــ «آن‌که مقاومت کند، خود را به دست خود محکوم کرده است» ــ این مطلب را آشکارا نشان داده است، زیرا خطا محکومیت به دنبال می‌آورد. بنابراین، آنان‌که از قانونی تخلف می‌کنند، در برابر خداوند مرتکب خطایی می‌شوند.[۱]

دیدگاه ویتوریا را می‌توان با توجه به توضیح او دربارهٔ وجوه اشتراک و افتراق قانون انسانی و الهی دریافت. نخستین وجه افتراق دو نوع قانون آن است که قانون الهی را تنها خداوند به انسان داده است و تنها او می‌تواند آن را با قانون دیگری نسخ کند، در حالی‌که قانون انسانی را انسان وضع می‌کند و هم‌او می‌تواند آن را فسخ یا نسخ کند.[۲] دیگر آن‌که تنها ارادهٔ خداوند کافی است تا قانون، قانون الهی عادلانه و الزام‌آور باشد، در حالی‌که قانون انسانی، اگر عادلانه نباشد، الزام‌آور نخواهد بود. صِرف ارادهٔ قانونگذار کافی نیست، بلکه قانون باید برای مصالح عالی کشور و ملّت سودمند و با قانون‌های موجود هماهنگ باشد. سومین وجه افتراق از این امر ناشی می‌شود که قانون الهی بیشتر از قانون انسانی الزام‌آور است، زیرا قانون اخیر در موارد بسیاری الزام‌آور نیست. وجه اشتراک دو نوع قانون این است که حُسْن و قُبْح از قانون الهی ناشی می‌شود و صِرف اراده و اعلام شارع امری را حَسَن و دیگری را قبیح می‌کند.[۳] قانون انسانی نیز در صورتی که شارع آن تابع ارادهٔ الهی باشد، می‌تواند منشأ حُسن و قبح واقع شود؛ «حکمای الهی به بهترین وجهی نشان داده‌اند که اگر ارادهٔ انسان تابع قانون‌های الهی باشد، موجب خیر آن می‌شود و هر عیبی در ارادهٔ انسان ناشی از پشت کردن

---

1. *PP*, II, § 15. 2. *PP*, II, § 16.

۳. نظر ویتوریا در بیان حُسْن و قبح به اشاعره شباهت دارد که می‌گفتند: «الحَسَنُ ما حَسَّنَه الشارعُ و القبیحُ ما قَبَّحَه الشارع» یا «الحسنُ ما فَعَله الشّارعُ او اَمَر به الشّارع و القبیح ما ترکه الشارع او ما نَهَی عنه الشارع»، اما او، به سبب این‌که مُدرک را عقل یا ارادهٔ باری و آن را مساوق با عقل او می‌داند، به نوعی از معتزله نیز دور نیست.

به قانون الهی است که ضابطهٔ همهٔ اعمال انسانی است».[1] وانگهی، قانون انسانی نیز می‌تواند حُسن و قبح امور را تعیین کند، چنان‌که پرداخت پول برای نیل به مقامی برابر قانون امری قبیح به شمار می‌رود. ویتوریا از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که قانون‌های عرفی، مانند قانون الهی، الزام‌آور و بی‌اعتنایی به آن موجب خطاست، زیرا قانون انسانی نیز به واسطه از خداوند ناشی شده است.

> حاصل سخن این‌که نه تنها قانونی که خداوند برقرار کرده است، قانون الهی خوانده می‌شود، بلکه قانونی را نیز که انسان به موجب قدرتی که خداوند به او تفویض کرده است، وضع می‌کند، قانون الهی می‌نامند.[2]

مهم‌ترین نتیجهٔ تأکید بر الهی بودن هر قانونی، اعم از الهی و انسانی، این است که از نظر الزام‌آور بودن، تمایزی میان دو قانون وجود ندارد، اما پرسشی که پیش می‌آید، این است که با توجه به این‌که تخلُّف از قانون شرع می‌تواند گناه کبیر یا صغیر باشد، متخلف از قانون انسانی مرتکب کدام گناه شده است. ویتوریا، در آغاز، بار دیگر با استناد به آیهٔ ۲ از فصل سیزدهم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان، می‌گوید تخلف از قانون انسانی نیز می‌تواند گناه کبیر یا صغیر باشد، اما او دلیل مخالف نظر نخست را نیز اضافه می‌کند که برابر آن هیچ تخلفی از قانون انسانی نمی‌تواند گناه کبیر به شمار آید، زیرا اگر در قانون الهی تخلف از همان قانون گناه صغیر محسوب شود، مغایرتی میان آن دو ایجاد خواهد شد. در این صورت، قانون الهی و انسانی را باید به یکسان، در قلمرو بواطن و ظواهر الزام‌آور دانست، اما هیچ حکمی در قانون انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد که تخلف از آن گناه کبیر به شمار آید.[3]

ویتوریا با بیان دو دیدگاه، چنان‌که مشرب اعتدالی او اقتضاء می‌کرد، موضعی میانی اتخاذ می‌کند. از نظر الزام‌آور بودن، تمایزی میان قانون الهی و انسانی وجود ندارد و در قانون انسانی نیز احکامی وجود دارد که می‌توان تخلف از برخی از آن‌ها را گناه کبیر و برخی دیگر را گناه صغیر دانست، اما این اشکال در

---

1. *PP*, II, § 16. 2. *PP*, II, § 17. 3. *PP*, II, § 18.

مورد گناه کبیر بودن برخی احکام قانون انسانی وجود دارد که قانون انسانی، به خلاف قانون الهی، با رستگاری انسان و عالم آخرت نسبتی ندارد، اگرچه در مواردی در قانون الهی نیز مصداق‌های دقیق گناه کبیر و صغیر بروشنی تعیین نشده است. ویتوریا در تعریف ضابطهٔ تمیز دو نوع گناه در قانون الهی می‌گوید:

> کافی است که امور از دیدگاه موضوع آن‌ها لحاظ شوند. بدین سان، هر امری را که در قانون طبیعی و الهی با احترام به خداوند و محبت به هم‌نوع مخالف باشد، مانند کفرگویی و آدمکشی، باید گناه کبیر به شمار آورد. آن‌چه با قانون و عقل سازگار نباشد، بی‌آن‌که تعارضی با احترام به خداوند و محبت به هم‌نوع داشته باشد، مانند بیان سخن لغو و گناهان دیگری از این سنخ، گناه صغیر به شمار خواهد آمد.[1]

آن‌گاه، ویتوریا همین ضابطه را به مورد قانون انسانی تعمیم می‌دهد و می‌افزاید:

> به نظر می‌رسد که تخلف از هر عملی که نقشی مهم در تأمین صلح و آرامش میان شهروندان، اعتلای خیر عمومی و عفت عمومی داشته باشد، گناه کبیر خواهد بود. بر عکس، تخلف از هر عملی که فاقد چنین اوصافی باشد، امری بی‌اهمیت و گناه صغیر خواهد بود.[2]

اشاره کردیم که ویتوریا یکی از مهم‌ترین اندیشمندان سیاسی آغاز سدهٔ شانزدهم و نوآورترین آن‌ها در میان اهل دیانت بود. با نظر به اجمال بحث ویتوریا در رسالهٔ تقریرات دربارهٔ قدرت سیاسی می‌توان تصوری از نوآیین بودن دیدگاه‌های او پیدا کرد، اما او، به خلاف بسیاری از نویسندگان سیاسی، تنها اندیشمند کلیات نظری نبود، بلکه توجهی خاص به مباحث سیاسی مستحدثهٔ زمان داشت و در برخی از رساله‌های خود آن مباحث را مورد بررسی قرار داده است. در سدهٔ شانزدهم با کشف قارهٔ جدید، پای ماجراجویان و مبلّغان دینی به آن قاره باز شد و از دیدگاه‌های گوناگون مسائل مستحدثهٔ بسیاری را برای اهل نظر پیش آورد. در نخستین دهه‌های سدهٔ شانزدهم، پادشاهی اسپانیا بخش‌های بزرگی از امریکای جنوبی را به تصرف خود درآورد و مبلغان دینی بسیاری نیز

---

1. *PP*, II, § 19. 2. ibid.

برای تبلیغ مسیحیت به مستضعفان بومی اعزام شدند. از نظر اهل دیانت، سرزمین‌های نویافته به نوعی دارالکفر و بومیان آن سرزمین‌ها کفار به شمار می‌آمدند، مبلغان بر آنان بسیار سخت می‌گرفتند و ستم‌های بسیار روا می‌داشتند. نظریهٔ رایج مبلغان دینی این بود که «لطف» دیانت مسیحی شامل بومیان امریکای جنوبی نشده است و چون قدرت سیاسی مشروع در قلمرو لطف الهی قرار می‌گیرد و از آن ناشی می‌شود، آنان از این مقدمه نتیجه می‌گرفتند که در میان بومیان قدرت سیاسی مشروعی وجود نمی‌تواند پیدا کند و جان و مال آنان نیز در صورتی که ایمان نیاورند، بر مؤمنان حلال است. دیری نپایید که دامنهٔ بحث دربارهٔ جواز یا عدم جواز مصادرهٔ اموال بومیان سرزمین‌های امریکای جنوبی و رفتار مبلغان با آنان به حوزه‌های علمیهٔ اسپانیا نیز کشید و به عنوان یکی از مسائل مستحدثهٔ مهم زمان مورد بحث و بررسی حکمای الهی قرار گرفت. در میان دانشمندان طراز اول زمان که فتوای آنان در این امر می‌توانست مؤثر باشد، ویتوریا قرار داشت که آوازهٔ درس خارج الهیات سیاسی او در مهم‌ترین حوزهٔ اسپانیا ــ و به قولی اروپا ــ در میان اهل دیانت پیچیده بود و شاگردان بسیاری برای شنیدن تقریرات او گرد می‌آمدند. ویتوریا در درس خارج سال ۱۵۳۹ که به تفسیر آیهٔ ۲۸ از فصل نوزدهم انجیل متّیٰ می‌پردازد که در آن عیسیٰ مسیح خطاب به حواریان گفته بود که «همهٔ اقوام را آموزش و به نام اَب و ابن و روح‌القدس به آن‌ها تعمید دهید»، نظرات گوناگون دربارهٔ حقوق و وظایف بومیان امریکای جنوبی را به تفصیل مورد بررسی قرار داد و بر مبنای اندیشهٔ سیاسی خود فتواهای جدید صادر کرد.

بسیاری از اهل دیانت با استناد به آیه‌هایی از کتاب مقدس لطف را مبنای قدرت سیاسی می‌دانستند و از این نظر دفاع می‌کردند که لطف الهی شامل گناهکاران، بویژه کسانی که مرتکب گناه کبیر شده باشند، نمی‌شود و بنابراین، قدرت سیاسی در میان آنان فاقد مبنا خواهد بود.[1] پیشتر به تکرار گفته‌ایم که برابر نصّ صریح انجیل، هر قدرتی از خداوند ناشی می‌شد و هیچ قدرتی

1. *ID*. I. § 33.

نمی‌توانست وجود داشته باشد که صاحب قدرت، آن را از خداوند دریافت نکرده باشد. خداوند به کسانی که به فرمان او گردن نمی‌گذارند، قدرت اعطاء نمی‌کند و به همین دلیل، بسیار اتفاق افتاده است که قدرت را از صاحبان آن باز پس گرفته است.[۱] برخی از اهل دیانت، از این مقدمات نتیجه می‌گرفتند که بومیان امریکای جنوبی «به سبب این‌که پیوسته در وضعیت گناه کبیر قرار داشتند، فاقد هر قدرتی بودند».[۲] ویتوریا به چندین دلیل عقلی و نقلی، وجوه فساد نظریهٔ مخالفان خود را باز می‌کند که در دنبالهٔ آن‌چه از رسالهٔ او دربارهٔ قدرت سیاسی آوردیم، می‌توان به اجمال اشاره کرد. اگر چنان‌که مخالفان می‌گویند، مرتکب گناه فاقد قدرت سیاسی باشد، قدرت طبیعی نیز نخواهد داشت. این استدلال درست نیست : قدرت سیاسی، مانند قدرت طبیعی، و حتیٰ بیشتر از آن، موهبتی الهی است، «زیرا چنین می‌نماید که قدرت سیاسی از حقوق انسانی ناشی شده است».[۳]

> پس اگر انسان، به سبب اهانتی به ساحت خداوند، قدرت سیاسی را از دست بدهد، به همان دلیل، قدرت طبیعی را از دست خواهد داد، اما این نتیجه سقیم است، زیرا مرتکب گناه، به دلیل این‌که حق دفاع از خود را دارد، قدرت بر اَعمال و جسم خود را از دست نمی‌دهد.[۴]

در کتاب مقدس، در آیه‌های بسیاری، خداوند از حاکمان گناهکار نیز به لفظ شاه تعبیر کرده که خود دلیلی بر قدرت آنان است. وانگهی، در کتاب مقدس آمده است که خداوند انسان را به «اَحْسن تقویم» و به صورت خود آفریده است و ویتوریا با اقتدای به اُگوستین قدیس، این آیه را چنین تفسیر می‌کند که انسان موجودی عاقل و دارای اراده است، خداوند «قدرت‌های عقلانی» به انسان داده و ارتکاب به گناه نمی‌تواند موجب از میان رفتن قدرت او شود.[5] افزون بر این، از آن‌جا که ارتکاب به گناه کبیر موجب زوال «قدرت معنوی» انسان نمی‌شود، به طریق اولیٰ، موجب از میان رفتن قدرت سیاسی نیز نخواهد شد، زیرا به نظر

1. *ID*, I, § 34. 2. *ID*, I, § 39. 3. *ID*, I, § 41. 4. *ID*, I, § 41.
5. *ID*, I, § 43.

می‌رسد که قدرت معنوی بیشتر از قدرت سیاسی مبتنی بر لطف است. ویتوریا، از این دلایل، فسق مخالفان خود را نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد:

همچنان‌که آفتاب خداوند به یکسان بر خوبان و بدان می‌تابد، باران رحمت او نیز بر صالح و طالح فرو می‌بارد و خیرات دنیا را به خوبان و بدان اعطاء می‌کند.[1]

استدلال ویتوریا دربارهٔ این نخستین نکته از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی روشن است و او، به خلاف بسیاری از متألهین زمان خود، حتیٰ هواداران اصلاح دینی مانند مارتین لوتر، به نظریهٔ حکومت «جور» و حاکم جائر اعتقادی ندارد و با توجه به قاعدهٔ الهیات تُماس قدیس مبنی بر این‌که لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، و با تأکید بر استقلال مبنای عقل در کنار مبنای شرع، حتیٰ قدرت سیاسی عرفی را نیز مشروع می‌داند. با توجه به این‌که ویتوریا ارتکاب به گناه را موجب زوال قدرت سیاسی نمی‌داند، او، در دنبالهٔ مطلب، این پرسش را طرح می‌کند که آیا کفر می‌تواند موجب زوال قدرت سیاسی شود. در بادی نظر، می‌توان استدلال کرد که کفر، مانند رفض که میان متألهین اختلافی در حکم آن نیست، موجب زوال قدرت است،[2] اما ویتوریا مانند تُماس قدیس این نظر را نمی‌پذیرد و بر آن است که قدرت حقی انسانی است و در منطقهٔ فراغ شرع قرار می‌گیرد و بنابراین، با کفر ــ که در قلمرو حق‌الله قرار دارد ــ مغایرتی ندارد. تُماس قدیس به درستی گفته بود که از آن‌جا که قدرت در قلمرو حق طبیعی و انسانی قرار می‌گیرد، کفر «حق طبیعی و انسانی را نسخ نمی‌کند»[3] و از این‌رو، نمی‌توان

1. *ID*, I, § 48. 2. *ID*, I, § 49.

3. *ID*, I, § 56.

آن‌چه در متن می‌آوریم، از کلام ویتوریاست. تماس قدیس، در کلیات الهیات، تمایزی میان قدرت سیاسی بالفعلِ کفار بر مؤمنان و قدرت بالقوه وارد می‌کند، دربارهٔ مورد اخیر تماس قدیس بر آن است که نباید به کفار اجازه داد تا در سرزمین مؤمنان قدرتی ایجاد کنند و بر آنان فرمان رانند، اما در مورد نخست وضع فرق می‌کند. «در این وضع باید توجه داشت که حاکمیت و قدرت ناشی از حقوق انسانی است، در حالی‌که بر عکس، تمایز میان کافر و مؤمن در قلمرو حقوق الهی قرار می‌گیرد، اما حقوق الهی که از لطف ناشی می‌شود، حقوق انسانی را که از عقل طبیعی ناشی می‌شود، نسخ نمی‌کند. بدین سان، تمایز میان کافر و مؤمن، اگر فی

اموال اعراب، یهودیان و حتیٰ کافران را به بهانهٔ کفر مصادره کرد «و این عمل در مورد آنان، مانند مورد مسیحیان، دزدی و غارت به شمار می‌آید».[1] در ادامهٔ بحث دربارهٔ کفار، ویتوریا به دیدگاه‌های متألهین دربارهٔ رافضیان دیانت مسیحی و حکم ارتداد اشاره کرده است. در برخی ادیان، رافضیان مرتد فطری به شمار می‌آمدند و صِرف آشکار شدنِ رفضِ مؤمنی موجب می‌شد که خون او مباح و اموال او حرام شمرده شود. در این مورد نیز ویتوریا که ملاحظات حقوق بشری و مناسبات بین‌المللی را در استنباط حکم از ادلهٔ تفصیلی آن وارد می‌کند، مسیحیان را در جان و مال کافر و رافضی مبسوط‌الید نمی‌داند.

> از آن‌چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که نه کفر و نه ارتکاب به یکی از گناهان کبیره موجب نمی‌شود که اقوام غیر متمدن قدرتی واقعی، اعم از عمومی و خصوصی، نداشته باشند. بنابراین، مسیحیان نمی‌توانند با استناد به این دلیل اموال و سرزمین‌های آنان را به تصرف خود درآورند.[2]

ویتوریا محجوران را فاقد قدرت می‌داند، اما او بومیان امریکای جنوبی را از شمول حَجْر خارج می‌کند و بر آن است که آنان به شیوهٔ خاص خود موجوداتی دارای عقل‌اند و قدرت واقعی در میان آنان وجود دارد. بومیان امریکای جنوبی، شهرهایی سامان‌یافته، نهادهایی منظم، سازمانی برای تدبیر امور خود، نظام حقوقی خاص و حتیٰ دیانتی دارند که نشانهٔ وجود عقل در نزد آنان است.[3] وانگهی، بومیان امریکای جنوبی در امور بدیهی مرتکب خطایی نمی‌شوند و در امور ضروری، مانند اعتقاد به خداوند، نیز بسیاری از آنان باورهای درستی دارند.[4]

> حاصل سخن این‌که بی‌هیچ تردیدی، اقوام غیر متمدن، مانند مسیحیان، قدرتی واقعی، اعم از خصوصی و عمومی، داشتند. اموال هیچ شاه و شهروندی در میان آنان به بهانهٔ این‌که فاقد قدرت واقعی

نفسه لحاظ شود، حاکمیت و قدرت کفار بر مؤمنان را نسخ نمی‌کند.» *ST*. II, II, q. 10 a 10

1. *ID*. I, § 57. 2. *ID*, I, § 76. 3. *ID*, I, § 94. 4. *ID*, I, § 96-7.

هستند، مصادره نشده است. درست نخواهد بود که حقوقی را که در مورد یهودیان و مسلمانان، این دشمنان همیشگی دیانت عیسوی، به رسمیت شناخته‌ایم، از آنان که خطایی مرتکب نشده‌اند، دریغ داریم. در واقع، ما تسلط واقعی یهودیان و مسلمانان بر اموال خود را جز در زمانی که بخواهند سرزمین‌های مسیحی را به تصرف خود درآورند، به رسمیت می‌شناسیم.[1]

اثبات سلامت عقل بومیان امریکای جنوبی و مشروعیت نظام سیاسی آنان ــ که ماجراجویان اروپایی و مبلغان مسیحی نفی آن را بهانه‌ای برای تبدیل آنان به برده و مصادرهٔ اموال بومیان قرار داده بودند ــ گام نخست ویتوریا در جهت تدوین اندیشهٔ سیاسی جدیدی بود که بتواند تحلیل سیاسی را از محدودهٔ تنگ دنیای مسیحی آزاد کند و اصول اندیشهٔ سیاسی را به مسائل مستحدثهٔ اندیشهٔ سیاسی و بویژه مناسبات میان ملّت‌ها بسط دهد. ویتوریا، در بخش دوم از تقریرات دربارهٔ بومیان امریکای جنوبی، پس از بیان این‌که در دورهٔ جاهلی امریکای جنوبی نظام سیاسی مشروعی برقرار بوده است، برای توضیح نادرستی نظر مخالفان، ادعاهای آنان را مورد بررسی قرار می‌دهد. هواداران تصرف عدوانی سرزمین‌های امریکای جنوبی و مبلغان دینی، برای تصرف سرزمین‌های بومیان و مصادرهٔ اموال آنان، می‌توانستند سه دلیل را مطرح کنند که ویتوریا آن سه دلیل را به عنوان سه‌فرض مورد بررسی قرار می‌دهد تا نادرستی برهان‌های مخالفان خود را نشان دهد. فرض نخست این بود که هواداران استعمار با تکیه بر نظریهٔ قدیمی قدرت جهانی امپراتور، او را سرور جهانیان و همهٔ ربع مسکون می‌دانستند. پیش از تشکیل دولت‌های ملّی در کشورهای اروپایی، بویژه با جلوس شارلمانی که توانست همهٔ دنیای مسیحی را زیر پرچم واحدی متحد کند، نظریهٔ امپراتوری جهانی و امپراتور به عنوان «سرور جهانیان» رواج پیدا کرد. هواداران این نظریه با استناد به دلایلی از کتاب و سنت مسیحی اعتقاد داشتند که قدرت امپراتور همهٔ اقوام و کشورها را شامل می‌شود، اما ویتوریا با بررسی سه

---

1. *ID*, I. § 100.

وجه این نظریه ــ مبنی بر این‌که قدرت جهانی امپراتور ناشی از حق الهی، حق طبیعی یا حقوق انسانی می‌تواند باشد ــ خلاف این نظر را اثبات می‌کند. دربارهٔ وجه نخست که قدرت جهانی امپراتور را ناشی از حق طبیعی می‌داند، ویتوریا با استناد به سخنان تماس قدیس، در کلیات الهیات، می‌نویسد که «برابر حق طبیعی، جز در مورد قدرت شوهر و پدر [بر زن و فرزند]، انسان‌ها آزادند» و کسی بر دیگری ولایت ندارد.[1] تماس قدیس گامی فراتر گذاشته، و اگرچه به عنوان حکیم الهی منشأ قدرت را الهی می‌دانست، اما دربارهٔ سازمان‌دهی و ترتیبات قدرت گفته بود که «قدرت و اقتدار در قلمرو حقوق انسانی» قرار می‌گیرد و نسبتی با حقوق الهی و طبیعی ندارد.[2] قدرت جهانی امپراتور حقی الهی نیز نیست و ویتوریا با بررسی دو وجه این سخن ــ پیش از بعثت عیسیٰ و پس از آن ــ دربارهٔ وجه نخست توضیح می‌دهد که

> تردیدی نیست که ... امپراتوری‌ها و پادشاهی‌ها در این عالم ایجاد شده‌اند و سپس، به موجب وراثت، حقوق جنگ یا هر دلیل دیگر، دست‌کم تا آمدن نجات دهندهٔ ما، به ما رسیده‌اند. نتیجه این‌که پیش از آمدن عیسیٰ مسیح هیچ امپراتوری وجود نداشته است که از حق الهی ناشی شده باشد. بنابراین، امروزه، امپراتور نمی‌تواند با استناد به چنین حقی ادعای حاکمیت بر جهان یا بر اقوام اولیه را داشته باشد.[3]

وضع امپراتوری جهانی، پس از بعثت عیسیٰ مسیح، از سنخ دیگری است، زیرا در کتاب مقدس قرینه‌هایی مبنی بر این‌که همهٔ قدرت به عیسیٰ مسیح داده شده، وجود دارد، چنان‌که او، به عنوان فرزند انسان، به روایت آیهٔ ۲۸ از فصل هیجدهم انجیل متّیٰ، گفته است که «همهٔ قدرت به من داده شده است». برخی از متألهین این نظر را پذیرفته‌اند که هم‌چنان‌که عیسیٰ مسیح، در امور معنوی، تنها یک خلیفه داشت، برای تدبیر امور دنیا نیز یک جانشین بیشتر ندارد که همان امپراتور است. بدیهی است که ویتوریا با این تفسیر از مفهوم خلافت عیسیٰ

---

1. *ID*, II, § 113. 2. *ID*, II, § 114. 3. *ID*, II, § 119.

موافق نیست. در فصل سوم به آیه‌های دیگری از کتاب مقدس اشاره کرده‌ایم که برابر آن‌ها عیسیٰ مسیح پادشاهی خود را دنیوی نمی‌دانست و ویتوریا با استناد به نصّ صریح این آیه‌ها و تفسیر تماس قدیس از آن‌ها بر آن است که همهٔ قدرتی که در قلمرو امور دنیا به عیسیٰ مسیح داده شده، تنها برای تدبیر امور معنوی و در محدودهٔ آن بوده است و «به جز این هدف، او هیچ قدرتی نداشته است».[1]

> افزون بر این، به فرض این‌که عیسیٰ مسیح قدرت دنیوی نیز می‌داشت، گفتن این‌که او این قدرت را به امپراتور انتقال داده است، خطایی بیش نیست، زیرا در هیچ جایی از کتاب مقدس اشاره‌ای به آن نیامده است.[2]

قدرت جهانی امپراتور از حقوق انسانی نیز نمی‌تواند ناشی شود، زیرا در این صورت می‌بایست قانونی وجود داشته باشد، در حالی‌که چنین قانونی وجود ندارد. حتیٰ اگر چنین قانونی می‌توانست وجود داشته باشد، از درجهٔ اعتبار ساقط می‌بود، زیرا قانون نیازمند قدرت تشریعی، حوزهٔ قضایی و ضمانت اجرایی است و اگر پیش از چنین قانونی امپراتور فاقد چنین قدرتی جهانی می‌بود، در این صورت، این قانون برای کسانی که در آن زمان تحت فرمان او نبودند، نمی‌توانست الزام‌آور باشد.[3] «امپراتور، هرگز، قدرتی جهانی نداشته است» و البته، حتیٰ اگر چنین قدرتی نیز می‌داشت، حق نداشت سرزمین‌های اقوام اولیه را به تصرف خود درآورد، شاهان آنان را خلع و فرمانروایان دیگری به جای آنان بنشاند و از آنان مالیات اخذ کند. از آن‌چه گفته شد، ویتوریا این نتیجه را می‌گیرد که «اسپانیایی‌ها نمی‌توانند به موجب قدرت جهانی امپراتور سرزمین‌های بومیان امریکای جنوبی را به تصرف خود درآورند».[4]

برخی از هواداران تصرف عدوانی سرزمین‌های بومیان امریکای جنوبی که

---

1. *ID*, II, § 122.

«قدرت داوری ... از مقام شاهی ناشی می‌شود. اگرچه خداوند عیسیٰ مسیح را پادشاه قرار داده بود، اما او در دورهٔ حیات ناسوتی خود نخواست با اسلوب‌های دنیوی به تدبیر مُلک دنیا بپردازد.» *ST*, III, q. 59 a 4

2. *ID*, II, § 122. 3. *ID*, II, § 130. 4. *ID*, II, § 133.

قدرت جهانی امپراتور را ناشی از اقتدار جهانی پاپ می‌دانستند، ادعا می‌کردند که پاپ، به عنوان خلیفهٔ عیسیٰ مسیح، از اقتداری جهانی برخوردار است و امپراتور به نیابت از طرف او قارهٔ جدید را به تصرف خود در می‌آورد. گفتیم که ویتوریا راهبی اسپانیایی و از مخالفان اصلاح دینی بود، اما او با نظر بسیاری از متألهین هوادار اقتدار جهانی پاپ از در مخالفت درآمد و در رساله‌ای با عنوان تقریرات دربارهٔ اقتدار کلیسا دیدگاه‌های خود را به تفصیل بیان کرد. البته، تردیدی نیست که بحث هواداران و مخالفان اقتدار پاپ به مرجعیت روحانی او مربوط نمی‌شد. مرجعیت روحانی پاپ، در دنیا، از مسائل خلافی نبود، اما هواداران نظریهٔ اقتدار جهانی پاپ، مرجعیت روحانی او را به قدرت در تدبیر امور دنیا تعمیم می‌دادند و همین مطلب مورد اعتراض ویتوریا قرار گرفت. هواداران اقتدار دنیوی و مرجعیت روحانی پاپ از همهٔ منابع کتاب، سنت و الهیات مسیحی استفاده می‌کردند و ما در فصل سوم به بسیاری از آن‌ها اشاره کرده‌ایم. آنان، بر مبنای همان منابع، به اجمال، بر آن بودند که «پاپ، با توجه به ریاست عالیهٔ خود در امور دنیا، آزادانه، شاهان اسپانیا را شهریاران بومیان» امریکای جنوبی قرار داده است و در صورتی که همین بومیان به اقتدار پاپ گردن نگذارند، پاپ حق دارد، به طور مشروع، به آنان اعلان جنگ دهد و برای آنان فرمانروایی تعیین کند.[1] به نظر ویتوریا اگر مفهوم «حاکمیت و قدرت سیاسی»، در معنای دقیق آن به کار رفته باشد، نمی‌توان گفت که پاپ در امور دنیا «ریاست سیاسی» دارد.[2] مرجعیت روحانی پاپ به خلافت از عیسیٰ مسیح و حواری اوست و اگر او در دنیا ریاست سیاسی می‌داشت، می‌بایست آن قدرت نیز از خلافت عیسیٰ مسیح ناشی شده باشد، در صورتی که به تصریح کتاب مقدس به خود عیسیٰ مسیح، به اعتبار این‌که فرزند انسان بود، چنین قدرتی داده نشده بود.[3] برهان هواداران اقتدار دنیوی پاپ مبنی بر این‌که

> به عیسیٰ مسیح قدرت دنیوی داده شده بود، پس، پاپ نیز دارای آن قدرت است، از درجهٔ اعتبار ساقط است. در واقع، تردیدی نیست که

---

1. *ID*, II, § 137.
2. *ID*, II, § 138.
3. *ID*, II, § 139.

> عیسیٰ مسیح در امور دنیا، بر مؤمنان و کافران، ریاست داشت، و از این‌رو، قانون‌هایی مانند تعمید و دیگر اصول دین را آورد که برای همگان الزام‌آور بود، اما پاپ بر کافران ریاست ندارد و او را نمی‌رسد که به رفض آنان حکم دهد، یا عقد ازدواج آنان را باطل اعلام کند.[۱]

حتیٰ اگر پاپ چنین ریاستی می‌داشت، نمی‌توانست آن را به فرمانروایان دنیا انتقال دهد، زیرا در این صورت، ریاست پاپ می‌بایست از مقام او ناشی شده باشد و انفصال ریاست از مقام جایز نیست.[۲] البته، در نظر بسیاری از متألهین مسیحی، اقتدار دنیوی پاپ وجهی داشت و تنها قیدی که ویتوریا مانند دیگر متألهین در این مورد وارد می‌کند، عبارت از این است که تأمین مصلحتی شرعی وابسته به امری دنیوی باشد. در الهیات مسیحی، دنیا قنطرهٔ آخرت و مزرعهٔ آن به شمار می‌آمد و تأمین مصلحت دنیا وابسته به تأمین مصالح آخرت بود. پاپ، به عنوان زعیم امور آخرت، در صورتی که امور دنیا اخلالی در تأمین مصالح آخرت ایجاد می‌کرد، حق و وظیفه داشت در تدبیر امور دنیا مداخله کند.

> نتیجه این‌که در مقیاسی که قدرت دنیوی برای تدبیر نظام معنوی ضرورت دارد، چنین قدرتی به پاپ داده شده است.[۳]

با وصف این، پاپ فاقد هرگونه ریاستی بر بومیان امریکای جنوبی و دیگر ملّت‌های کافر است، زیرا چنان‌که گفته شد، قدرت دنیوی پاپ به اعتبار مرجعیت روحانی اوست و او بر کافران نه مرجعیت روحانی دارد و نه قدرت دنیوی.[۴] وانگهی، از آن‌جا که پاپ مرجعیتی بر کافران ندارد، اگر آنان از قبول قدرت او سر باز زنند، پاپ نمی‌تواند با آنان وارد جنگ شود یا اموال آنان را مصادره کند. کافران در قبول عیسیٰ مسیح به عنوان خداوندگار آزادند و نمی‌توان آنان را به اجبار وادار به قبول آن کرد.[۵]

افزون بر قدرت جهانی امپراتور و مرجعیت روحانی پاپ، سومین دلیل نامشروعی که برای تصرف عدوانی سرزمین‌های بومیان مطرح می‌شد،

---

1. *ID*, II, § 143.
2. *ID*, II, § 145.
3. *ID*, II, § 147.
4. *ID*, II, § 152.
5. *ID*, II, § 154.

مجهول‌المالک یا بایر بودن آن‌ها بود. چنان‌که گذشت، هواداران تصرف عدوانی سرزمین‌های بومیان، به دلیل این‌که فرمانروایی «واقعی» میان بومیان وجود ندارد، حکم به جواز تصرف آن سرزمین‌ها می‌کردند، اما ویتوریا به دلایلی که پیش از این گفته شد، آن حکم را قابل قبول نمی‌داند، زیرا پیش از ورود مهاجران اسپانیایی، فرمانروایی واقعی و مالکیت در میان بومیان وجود داشت و اموال آنان بی‌صاحب نبود.[1] در میان دلایلی که هواداران مشروعیت تصرف سرزمین‌های امریکای جنوبی پیش می‌کشیدند، دلیل ضرورت تبلیغ دیانت مسیحی در میان بومیان مستضعف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. مبلغان دینی که به همراه ماجراجویان اسپانیایی برای تصرف سرزمین‌های امریکای جنوبی به آن‌جا سفر می‌کردند، خودداری بومیان از گرویدن به فرقهٔ ناجیه را دلیل بر جواز تصرف می‌دانستند، اما ویتوریا با استناد به کتاب و سنت کلیسا خودداری از گرویدن به دیانت مسیحی را مجوزی برای تصرف سرزمین کافران و جنگ با آنان نمی‌داند و می‌نویسد:

> جنگ دلیلی بر حقانیت دیانت عیسوی نیست، زیرا جنگ نمی‌تواند بومیان را به ایمان آوردن هدایت کند، بلکه آنان را به تظاهر به ایمان مسیحی وادار می‌کند و این خود فسق و کفری آشکار است.[2]

تا این‌جا ویتوریا، به تفصیل، سه دلیل نامشروع برای تصرف سرزمین‌های بومیان را مورد بررسی قرار می‌دهد، اما او، در بخش سوم رسالهٔ خود، به عنوان بنیادگذار حقوق بین‌المللی با تکیه بر حقوق انسانی ــ یا jus gentium در حقوق رُمی[3] ــ دلیل مشروعی را نیز برای مهاجرت ماجراجویان اسپانیایی و مبلغان دینی پیش می‌کشد. ویتوریا به آزادی مسافرت و مهاجرت اعتقاد داشت و به شرط رعایت قاعدهٔ عُقَلایی «لا ضَرَرَ و لا ضِرار»، آن را مجوزی برای ماجراجویان

---

1. *ID*, II, § 161. 2. *ID*, II, § 200.

۳. حقوق انسانی یا حقوق انسان‌ها را نباید با حقوق بشر که از مباحث حقوق جدید است، اشتباه کرد. حقوق انسانی در تداول حقوق رُمی فرآوردهٔ عقل طبیعی انسان است و از حقوق طبیعی ناشی می‌شود و منظور از آن مجموعهٔ قواعد اخلاقی ناشی از طبیعت است که خداوند آفریده است.

اسپانیایی می‌دانست.[۱] بازرگانی و داد و ستد نیز برابر اصول حقوق انسانی، آزاد و امری مشروع است و مهاجران اسپانیایی حق دارند به امریکای جنوبی مسافرت و با بومیان داد و ستد کنند، از اموال عمومی آن سرزمین‌ها بهره‌مند و حتیٰ به عنوان شهروندان آن‌جا پذیرفته شوند، اما اگر اختلافی ظاهر شود ــ به عنوان مثال، در موردی که بومیان بخواهند حقی را که حقوق انسانی در مورد مهاجران به رسمیت می‌شناسد، از آنان دریغ دارند ــ حق دارند برای دفاع از خود با آنان وارد جنگ شوند و برای تأمین امنیت خود سرزمین‌های آنان را به تصرف خود درآورند.[۲]

> نخست، اسپانیایی‌ها باید با تکیه بر خردمندی و اقناع بومیان از رسوایی پرهیز کنند و با هر وسیله‌ای نشان دهند که آنان برای ضرر زدن به بومیان نیامده‌اند، بلکه می‌خواهند بی‌آن‌که ضرری به آنان برسانند، با صلح و آرامش، در کنار بومیان زندگی کنند. اسپانیایی‌ها نه تنها باید این مطلب را اعلام کنند، بلکه باید در عمل دلیلی برای آن نیز عرضه کنند ... اگر بومیان دلایل آنان را نپذیرفتند و در حق آنان خشونت ورزیدند، اسپانیایی‌ها می‌توانند از خود دفاع کنند و آن‌چه برای تأمین امنیت خود ضروری می‌دانند، انجام دهند، زیرا زور را می‌توان با زور پاسخ گفت. افزون بر این، اگر اسپانیایی‌ها نتوانند از طریق دیگری امنیت خود را تأمین کنند، حق دارند دژها و قلعه‌هایی بنا کنند و چنان‌که ستمی بر آنان رفته باشد، می‌توانند با حکم

1. *ID*, III, § 231.

۲. چنان‌که کارل اشمیت گفته است، این آزادی بازرگانی یا **liberum commercium** را که ابزاری در خدمت جامعهٔ پیش صنعتی بود، نباید با آزادی اصل لیبرالی بازرگانی و اقتصاد آزاد سدهٔ بیستم که مبتنی بر سیاست «درهای باز» است، اشتباه کرد. بر عکس، آزادی تبلیغ مذهبی به معنای آزادی کلیسای عیسوی یا **libertas** است که در آن آزادی به معنای حق فهمیده می‌شد. به این اعتبار، اروپای عیسوی مرکز زمین به شمار می‌آمد که از نظر تاریخی و به طور مشخص در اورشلیم و رُم تحقق یافته است. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, S. 83-4 وانگهی، اشمیت آزادی بازرگانی را ابزاری برای تأمین آزادی تبلیغ مذهبی می‌داند که از مرجعیت پاپ و کلیسا ناشی می‌شود. Schmitt, op. cit. S. 90

شهریار خود، در جنگ، خطاکاران را به مجازات برسانند و همهٔ حقوق جنگی را به مورد اجرا بگذارند.[1]

مبلغان مسیحی، به نوبهٔ خود، بدون اخلال در نظم عمومی، باید با زبان خوش و ملایم، حقیقت دیانت مسیحی را به بومیان ابلاغ کنند و اینان نیز می‌توانند از پذیرفتن آن خودداری کنند، اما چنان‌که با مبلغان به خشونت رفتار کنند، اسپانیایی‌ها حق دارند با آنان مانند دشمنان رفتار و حقوق جنگی را در مورد آنان اجرا کنند، اموال آنان را به یغما ببرند، فرمانروایان آنان را خلع و شهریاری جدید برای آنان تعیین کنند و البته، «باید با میانه‌روی و با توجه به اهمیت ضرری که رسیده است»، عمل کنند.[2] مبلغان دینی حق دارند، برابر اصول حقوق انسانی که آزادی وجدان و مسافرت را پذیرفته است، حتیٰ به خلاف میل فرمانروایان بومیان، آزادانه، بشارت انجیل را تبلیغ و بومیان را به پذیرفتن دیانت مسیحی دعوت کنند. بومیان نباید با تبلیغ مسالمت‌آمیز مخالفت کنند و گر نه در صورت ضرورت، اسپانیایی‌ها می‌توانند تا رفع مانع تبلیغ دینی به جنگ ادامه دهند. اگر فرمانروایی آزادی تبلیغ را بپذیرد، اما ایمان‌آورندگان را محکوم به مرگ یا مجازات کند تا دیگران را از پذیرفتن مسیحیت برحذر دارد، در این صورت نیز می‌توان برای تأمین امنیت مؤمنانی که به مسیحیت گرویده‌اند، به جنگ پرداخت.[3] اگر گروه بزرگی از بومیان به مسیحیت گرویده و به‌راستی ایمان آورده باشند، پاپ می‌تواند فرمانروای کافر را خلع و شهریاری مسیحی برای آنان تعیین کند.[4] در مواردی نیز که کیان مسیحیت ایجاب کند، مانند موردی که بیم آن برود که وجود فرمانروایی کافر موجب شود نومسیحیان مرتد ملّی شوند، پاپ می‌تواند شهریاری مسیحی به جای او تعیین کند و این از مواردی است که پاپ در امور دنیا به مناسبت امری که در قلمرو آخرت قرار می‌گیرد، مداخله می‌کند.[5]

مورد دیگر جواز مداخلهٔ اسپانیایی‌ها به ملاحظات انسانی مربوط می‌شود، چنان‌که به عنوان مثال، بومیان بخواهند بی‌گناهی را قربانی کنند و بخورند یا در

1. *ID*, III, § 258.
2. *ID*, III, § 263.
3. *ID*, III, § 277.
4. *ID*, III, § 286.
5. *ID*, III, § 287.

جایی قانون‌های بسیار بی‌رحمانه و ستمگرانه‌ای وجود داشته باشد، در این صورت اسپانیایی‌ها می‌توانند، حتیٰ بدون اجازهٔ پاپ، مانع اجرای مراسم قربانی کردن شوند، از بی‌گناهان دفاع کنند و آنان را از مرگ نجات دهند.[۱]

یکی از مباحث عمدهٔ مناسبات اسپانیا با بومیان امریکای جنوبی، چنان‌که گذشت، ناظر بر حقوق جنگ و مشروعیت آن بود و از این‌رو، ویتوریا، بار دیگر، در تقریرات خود به بحث دربارهٔ جنگ بازگشت و در رساله‌ای با عنوان تقریرات دربارهٔ حقوق جنگ دیدگاه‌های خود را دربارهٔ جنگ عادلانه به تفصیل باز کرد. ویتوریا در تقریرات خود چهار مسئله را مطرح و نظر خود را دربارهٔ آن‌ها بیان کرده است. مسئلهٔ نخستین به پرسش از جواز جنگ برای مؤمنان مسیحی مربوط می‌شود، زیرا برخی از پدران کلیسا با استناد به ظاهر آیه‌هایی از کتاب مقدس بر آن بودند که مؤمن مسیحی حق ندارد سلاح حمل و در جنگ شرکت کند،[۲] در حالی‌که برخی از متألهین با توجه به آیه‌های دیگری حکم به جواز شرعی جنگ و مجازات بدکاران می‌کردند.[۳] ویتوریا، با اقتدای به بحث تماس قدیس در کلیات الهیات، با تأکید بر این نکته که دیانت مسیحی مبتنی بر «شریعت آزادی» است و همهٔ احکام حقوق طبیعی را امضاء کرده است، تعارضی میان احکام دیانت مسیحی و دست بردن به شمشیر نمی‌بیند و بر آن است که مؤمن مسیحی می‌تواند از جنگ‌افزار برای دفع ستم آشوب‌گران و بدکاران استفاده کند.[۴] ویتوریا

1. *ID*, III, § 290.

۲. سه آیه‌ای که ویتوریا در رسالهٔ خود آورده، به قرار زیر است: «عزیزان من از خود دفاع نکنید، بگذارید خشم کار خود را انجام دهد»، آیهٔ ۱۹ از فصل دوازدهم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان؛ «همهٔ کسانی که شمشیر به دست بگیرند، به شمشیر کشته خواهند شد»، آیهٔ ۵۲ از فصل بیست و ششم انجیل متّیٰ؛ «اگر کسی تپانچه‌ای بر گونهٔ راست تو زد، گونهٔ دیگر را پیش آور! اما من به شما می‌گویم، در برابر بدکاران پایداری نکنید!» آیهٔ ۳۹ از فصل پنجم انجیل متّیٰ.

۳. دو آیهٔ مهم در این مورد به قرار زیر است: «بی‌دلیل نیست که شمشیر به دست صاحب قدرت دنیوی داده‌اند. در واقع، او آلتی در دست خداوند است تا بدکاران را مجازات کند»، آیهٔ ۴ از فصل سیزدهم نامهٔ پولس قدیس به رُمیان؛ «بیچارگان و ضعیفان را از دست گناهکاران آزاد کنید!» آیهٔ ۸۲ از فصل چهارم مزامیر.

4. *DG*, I, § 9-10.

جواز استفاده از جنگ‌افزار را به مورد جنگ دفاعی نیز تعمیم می‌دهد، زیرا با توجه به قاعدهٔ حقوق رُمی که کاربرد زور برای دفع زور را مجاز می‌دانست، جنگ دفاعی جز دفع زور و خشونت نیست و تردیدی در مشروع بودن آن نمی‌توان داشت. ویتوریا جنگ تهاجمی را نیز در صورتی که هدف آن دفاع از خود، باز پس گرفتن اموال و مجازات بدکاران باشد، از نظر شرعی مجاز و آن را از مصادیق جنگ عادلانه می‌داند،[1] زیرا چنان‌که اگوستین قدیس می‌گوید، «غایت جنگ صلح و آرامش کشور است»[2] و اگر با جنگ تحریکات دشمنان دفع نشود، آنان تمامیت کشور را تهدید خواهند کرد و کشور روی آرامش نخواهد دید. مشروع بودن جنگ عادلانه، اعم از دفاعی و تهاجمی، این مسئله را پیش می‌آورد که چه کسی یا مقامی می‌تواند به جنگ مبادرت کند. به نظر ویتوریا نخستین شرط عادلانه بودن جنگ آن است که مرجعی صالح به جنگ بپردازد: در حوزهٔ خصوصی، هر فردی که تجاوزی به حقوق او صورت گرفته باشد، می‌تواند به جنگ دفاعی دست بزند و از جان و مال خود دفاع کند، به شرطی که از وارد کردن ضربه‌ای مهلک به مهاجم برای حفظ اموال خود خودداری کند و زمانی که تجاوز دفع شود، دفاع موضوعیت خود را از دست خواهد داد. در حوزهٔ عمومی، هر کشور ــ یا شهریار آن ــ که حمله‌ای به آن شده باشد، حق دارد اعلان جنگ کند و کشور، به خلاف فرد، نه تنها می‌تواند از خود دفاع کند، بلکه حق دارد از دشمن انتقام بگیرد و متجاوزان را مجازات کند. کشور، چنان‌که ارسطو دربارهٔ شهر گفته بود، اجتماع کاملی است و از این حیث باید بتواند از «مصالح عمومی و وضع خاص خود» دفاع و متجاوزان را مجازات کند و «برای حسن ادارهٔ اجتماع انسانی ضرورت دارد که چنین قدرتی به کشور تفویض شود».[3]

دومین شرط جنگ عادلانه به عادلانه‌بودن سبب جنگ مربوط می‌شود. ویتوریا در تقریرات دربارهٔ بومیان امریکای جنوبی با توجه به مورد خاص تصرف سرزمین‌های آنان توضیح داده بود که اختلاف مذهب را نمی‌توان بهانه‌ای برای جنگ عادلانه قرار داد؛ او همین مطلب را در تقریرات دربارهٔ حق جنگ، با تکیه بر

1. *DG*, I, § 12. 2. *CD*. XIX. xii, 1. 3. *DG*, I, § 23.

بحث تماس قدیس، به مورد کلی حقوق جنگ تعمیم می‌دهد و آن را از مسائل اجماعی پدران کلیسا و متألهین مسیحی می‌داند.[1] گسترش مرزهای کشور و «شهرت‌طلبی» شاهان را نیز نمی‌توان سبب جنگ عادلانه به شمار آورد، بویژه این‌که هدف جنگ تأمین مصالح عمومی کشور است و جنگ، جز در موردی که هدف آن دفع دشمنان کشور و مردم آن باشد، عادلانه نیست، در حالی‌که شهریار هر کشوری نمایندهٔ مصالح آن است و باید در خدمت آن مصالح باشد.[2] بدین سان، چنان‌که اگوستین قدیس و تماس قدیس گفته بودند، تنها تجاوز به حقوق کشوری را می‌توان دلیل عادلانه بودن جنگ دانست، با این قید که در این مورد نیز وقوع هر بی‌عدالتی را نمی‌توان بهانهٔ جنگ قرار داد. جنگ امری خطیر و منشأ بیدادهای فراوانی، مانند کشتارهای جمعی، نابودی شهرها، غارت اموال و مهاجرت‌هاست و پیوسته باید، پیش از اعلان جنگ، نسبتِ میان خسارت‌های وارد شده و پی‌آمدهای جنگ را در نظر گرفت.[3] سومین شرط عادلانه بودن جنگ «نیّت درست» است و برای این‌که جنگ عادلانه باشد، باید این پرسش را مطرح کرد که ارتکاب به چه اعمالی در جنگ مجاز است و تا کجا می‌توان جنگ را ادامه داد. اجمال پاسخ ویتوریا این است که ارتکاب به «هر عملی که برای تأمین مصالح ضرورت داشته باشد، در جنگ مجاز است»[4] و می‌توان اموالی را که بر اثر حملهٔ دشمن به غارت یا از میان رفته باشد، باز پس گرفت و با فروش اموال دشمن هزینه‌های جنگ و خسارت افراد را تأدیه کرد.[5] داور این امر

---

1. *DG*, I, § 30.

تماس قدیس دربارهٔ جنگ با «مرتد ملّی» ـ کسانی که هرگز به عیسیٰ مسیح ایمان نیاورده‌اند، مانند یهودیان ـ می‌نویسد که «مؤمنان مسیحی برای اجبار آنان به ایمان آوردن جنگ نمی‌کنند، زیرا حتیٰ پس از آن‌که آنان را در جنگ شکست بدهند و به اسارت بگیرند، آنان را در ایمان خود آزاد می‌گذارند. مؤمنان مسیحی از آنان می‌خواهند که مانعی در برابر ایمان عیسوی ایجاد نکنند.» تماس در دنبالهٔ همین مطلب می‌نویسد: «اما کفار دیگری هستند که ایمان آورده‌اند، ولی مانند رافضیان و ملحدان عمل می‌کنند. اینان را باید در ظواهر اجبار کرد تا چنان‌که شهادت داده‌اند، به ایمان خود عمل کنند.» *ST*, II, II, q. 10 a 8

2. *DG*, I, § 31-3.

3. *DG*, I, § 36-40.

4. *DG*, I, § 41.

5. *DG*, I, § 42-3.

شهریاری است که جنگ عادلانه را شروع کرده است و هم‌او می‌تواند دشمنان کشور را به تأدیهٔ خسارت و هزینه‌های جنگ وادار کند.

> این امر نه تنها مجاز است، بلکه در مورد جنگ عادلانه و در صورتی که ضرورتِ تأمین صلح و امنیت ایجاب کند، شهریار می‌تواند گامی فراتر بگذارد. به عنوان مثال، او می‌تواند استحکامات دشمن را خراب کند و حتیٰ در صورت ضرورت و برای دفع خطر از جانب دشمن در قلمرو سرزمینی او دژهایی بنا کند.[1]

چنان‌که گفته شد، هدف جنگ تأمین صلح و آرامش است که مهم‌ترین «میراث بشریت» به شمار می‌رود و از آن‌جا که هدف دشمن ایجاد آشوب و بر هم زدن امنیت است، برای تأمین صلح در داخل کشور می‌توان به هر وسیلهٔ مناسب از آن دفاع کرد[2] و حتیٰ پس از دفع خطر دشمن از او گروگان گرفت و ناوها و جنگ‌افزارهای او را به غنیمت برد. حراست از کشور و امنیت آن در قلمرو حقوق طبیعی قرار می‌گیرد و به موجب همین حقوق می‌توان، پس از دفع خطر، استقرار صلح و استرداد اموال، دشمن را که مرتکب بی‌عدالتی شده است، مجازات کرد.

> افزون بر این، آن‌گاه‌که دشمن تنها مغلوب شده باشد، وهنی که به شرف و حیثیت کشور وارد شده است، از میان نمی‌رود، بلکه باید دشمن به سختی مجازات شود. شهریار نه تنها وظیفهٔ دفاع از اموال، بلکه وظیفهٔ حراست از شرف و اقتدار کشور را نیز بر عهده دارد.[3]

شرایط سه‌گانهٔ جنگ عادلانه، کشور یا شهریار آن را داور عادلانه بودن جنگ قرار می‌دهد، اما دیدگاه ویتوریا تنها ناظر بر واقعیت‌های حیات سیاسی و منطق مناسبات بین‌المللی نیست، بلکه تأمل او در این مناسبات از دیدگاه اصول الهیات مسیحی و حقوق انسانی رُمی است که مفهوم بنیادین آن اصل عدالت بود. ویتوریا در بخش دوم از تقریرات دربارهٔ حقوق جنگ بحث خود را از دیدگاه اصل عدالت دنبال می‌کند تا معیارهای عادلانه بودن جنگ را توضیح دهد. نخستین پرسش این است که «آیا صرف این‌که شهریار به عادلانه بودن هدف

1. *DG*, I, § 46. 2. *DG*, I, § 47-8. 3. *DG*, I, § 53.

خود باور داشته باشد، برای عادلانه بودن جنگ کفایت می‌کند؟» پاسخ ویتوریا منفی است، زیرا شهریار مانند هر انسان دیگری مرتکب خطا می‌شود و در چنین مواردی تنها رایزنی با فرزانه‌ای می‌تواند او را از خطا مصون نگاه‌دارد.[۱] «برای این‌که جنگ عادلانه باشد، باید، در نهایت احتیاط، مشروعیت و دلایل جنگ را مورد بررسی قرار داد و دلایل طرف مخالف را نیز به شرطی که بخواهد از روی نَصَفَت و شرافت‌مندانه بحث کند، شنید.»[۲] آنگاه که جنگ عادلانه با رعایت اصل عدالت و رایزنی فرزانه‌ای اعلان شد، هر شهروندی وظیفه دارد، در آن شرکت کند، «مگر این‌که غیر عادلانه بودن جنگ امری بدیهی باشد».[۳] ویتوریا آزادی وجدان هر مؤمن مسیحی را به عنوان اصل قبول داشت و از این اصل نتیجه می‌گرفت که در صورتی که شهروندی به عادلانه بودن جنگ باور نداشته باشد، یعنی طرف جنگ را دشمن و خطاکار نداند، می‌تواند از شرکت در جنگ خودداری کند، حتیٰ اگر در داوری خود خطا کرده باشد، زیرا هیچ کس حق ندارد بی‌گناهی را بکشد. البته، تشخیص مشروع بودن برای همگان ممکن نیست و اینان، در صورتی که موضوع در شورای حکومتی مورد بررسی قرار گرفته و قرینه‌ای خلاف تصمیم آن شورا وجود نداشته باشد، باید از آن تبعیت کنند.[۴] در مواردی که تعارضی میان دو کشور یا دو شهریار دربارهٔ موضوعی ظاهر شود، چنان‌که به عنوان مثال، دو کشور بر سرزمینی ادعای مالکیت داشته باشند، در این صورت، ویتوریا قاعدهٔ یَد راکه در چنین مواردی در حقوق رُمی ملاک عمل قرار می‌گرفت، معتبر می‌داند و بنابراین، جنگ برای تصرف آن مشروع نخواهد بود، اما اگر سرزمین مورد بحث، بایر یا مجهول‌المالک باشد، اَحْوَط آن خواهد بود که طرفین از طریق مذاکره منازعه را فیصله دهند و در صورت ضرورت، یکی از آن‌ها با پرداخت مبلغی آن را به تصرف خود درآورد، حتیٰ اگر تصرف نظامی آن امکان‌پذیر باشد.[۵] اگر شهریار یا عامهٔ مردم از روی جهل به ماهیت منازعه در جنگی درگیر شدند، پس از آن‌که غیر عادلانه بودن جنگ بر آنان روشن شد، اصل

1. *DG*, II, § 55.
2. *DG*, II, § 58.
3. *DG*, II, § 61.
4. *DG*, II, § 71.
5. *DG*, II, § 82.

بر این است که باید اموالی را که به تصرف خود درآورده‌اند، به صاحبان آن‌ها مسترد کنند، مگر این‌که آن اموال به مصرف رسیده یا عین آن از میان رفته باشد.[1]

ویتوریا سومین بخش تقریرات درباره حقوق جنگ را به بحث «رفتار در جنگ» و این‌که «در جنگ عادلانه تا کجا می‌توان پیش رفت» و آیا می‌توان بی‌گناهی را به قتل آورد، اختصاص داده است. برابر نصّ کتاب مقدس و اجماع متألهین کشتن افراد بی‌گناه مجاز نیست.[2] دلیل این امر آن است که جنگ عادلانه از بی‌عدالتی ناشی شده است، هیچ فرد بی‌گناهی کاری خلاف عدالت مرتکب نمی‌شود و بنابراین، نمی‌توان علیه او وارد جنگ شد.[3] البته، در مواردی کشتن افراد بی‌گناه، حتیٰ به عمد، مجاز است، چنان‌که به عنوان مثال، تسخیر دژی که افراد بی‌گناه بسیاری در آن پناه گرفته‌اند، ضرورت پیدا کند،[4] اما اصل کلی این است که «در جنگ باید از وارد آوردن آسیب‌های بزرگ‌تری از آن‌چه جنگ برای فرار از آن‌ها آغاز شده است، خودداری کرد». بدین سان، اگر تسخیر دژی که گروه‌هایی از دشمن و افراد بی‌گناه بسیاری در آن پناه گرفته‌اند، اثر چندانی در تعیین سرنوشت نهایی جنگ نداشته باشد، ویران کردن آن دژ یا آتش زدن به آن مجاز نیست.[5] پرسش دیگر به جواز کشتن فرزندان مسلمانان مربوط می‌شود، زیرا این خطر وجود دارد که زمانی که آنان به سن رشد برسند، به دشمنان مسیحیان تبدیل شوند. وانگهی، در سرزمین دشمن، افراد غیر نظامی که توانایی حمل سلاح دارند، اما سرباز نیستند، بی‌گناه شمرده می‌شوند، ولی آنان نیز می‌توانند از آن پس سلاح به دست گیرند و به دشمن تبدیل شوند.[6] آیا کشتن آنان مجاز است؟ ویتوریا در پاسخ این اشکال می‌نویسد:

> در چنین مواردی، شاید، بتوان از جواز کشتن این افراد دفاع کرد. با این همه، به نظر من، این امر به هیچ وجه مجاز نیست، زیرا حتیٰ برای جلوگیری از ارتکاب به بدی‌های بزرگ‌تر نباید مرتکب بدی شد. افزون بر این، قصاص قبل از جنایت مجاز نیست و نکتهٔ آخر

---

1. *DG*, II, § 98.
2. *DG*, III, § 103.
3. *DG*. III, § 104.
4. *DG*, III, § 109.
5. *DG*, III, § 110.
6. *DG*, III, § 111.

> این‌که وسایل دیگری برای جلوگیری از ارتکاب به چنین اعمالی در آینده وجود دارد، مانند اسارت، تبعید و جز آن ... حاصل سخن این‌که پس از پیروزی، یا در جریان جنگ، اگر بی‌گناهی سربازی آشکار شد، و مجاهدان [مسیحی] توان آزاد کردن او را داشتند، باید این کار را انجام دهند.[1]

از مسائل مهم حقوق جنگ جواز یا عدم جواز غارت و مصادرهٔ اموال افراد بی‌گناهی است که در جنگ مسئولیتی نداشته‌اند. نظر نخست این است که همهٔ اموالی را که دشمن می‌تواند علیه نیروهای خودی استفاده کند، مانند جنگ‌افزار، ناو و ادوات جنگی، می‌توان مصادره کرد. تصرف اموال افراد بی‌گناه، آتش‌زدن به خرمن و کشتن اسب‌های آنان، در صورت ضرورت و تا زمانی که جنگ ادامه داشته باشد، مجاز است، اما اگر ادارهٔ جنگ بدون غارت و مصادره ممکن باشد، باید از دست زدن به چنین اعمالی خودداری کرد.[2] اگر دشمن اموالی را که به ناحق به تصرف خود درآورده، مسترد نکند و کسانی که ضرری به آنان وارد شده است، نتوانند از راه مشروع خسارت‌های وارده بر خود را جبران کنند، می‌توان به هر طریقی، اعم از این‌که اموال به افرادِ مجرم یا بی‌گناهِ دشمن تعلق داشته باشد، زیان‌های وارده را جبران کرد.[3] به اسارت گرفتن افراد بی‌گناه، در جنگ با کافران، با توجه به شرایطی که در مورد مصادرهٔ اموال گفته شد، مانعی ندارد و تردیدی نیست که «زنان و کودکان مسلمان را می‌توان به اسارت و بردگی گرفت».[4]

> وانگهی، اگر در میان اسیران، مجرمان جنگی وجود داشته باشند، به عنوان مثال، کسانی که سلاح حمل می‌کردند، در این صورت می‌توان به طور مشروع آنان را به قتل آورد، اما اگر آنان بی‌گناه بودند، به عنوان مثال، کودکان و زنان و دیگر افراد بی‌گناه، بدیهی است که ... نمی‌توان آنان را کشت.[5]

در بحبوحهٔ جنگ یا در جریان تسخیر شهری، کشتن همهٔ افرادی که سلاح به

---

1. *DG*, III, § 113. 2. *DG*, III, § 116-9. 3. *DG*, III, § 122.
4. *DG*, III, § 123. 5. *DG*, III, § 125.

دست دارند، مجاز است، اما مسئله‌ای که پیش می‌آید، این است که آیا پس از کسب پیروزی، زمانی که خطر دشمن رفع یا دفع شده باشد، می‌توان همهٔ افرادی را که سلاح به دست گرفته بودند، کشت؟ به نظر ویتوریا ظاهر نصّ کتاب مقدس بر جواز این امر دلالت دارد.[1] پس از پیروزی و رفع خطر دشمن نیز می‌توان مجرمان جنگی را کشت، اما «اگر هدف از کشتن مجرمان مجازات عمل خلاف عدالت بوده باشد، کشتن مجرمان همیشه مجاز نیست».[2] برابر حقوق انسانی، کشتن زندانیان جنگی، پس از کسب پیروزی و رفع خطر دشمن، مجاز نیست و در چنین مواردی باید آن حقوق را محترم شمرد. دربارهٔ اموال غارت شده در جریان جنگ، اصل بر این است که اموال مصادره شده، به نسبت ضررهای وارده و خسارت‌های جنگی، به متصرف تعلق پیدا می‌کند، اما ویتوریا تمایزی میان اموال منقول و غیر منقول وارد می‌کند.[3] برابر حقوق انسانی، کسی که مال منقولی را در جنگ به تصرف خود درآورده باشد، حتیٰ اگر بیش از خسارت وارد شده بر او باشد، صاحب آن می‌شود. پرسش دیگر این است که آیا سربازان اجازه دارند، شهری را غارت کنند. به نظر ویتوریا تردیدی نیست که «غارت شهرها، بویژه شهر مسیحی‌نشین»، در صورتی که ضرورت و دلیل موجهی نداشته باشد، جایز نیست.

> اگر ضرورت جنگ ایجاب کند، مانعی ندارد، حتیٰ اگر این احتمال وجود داشته باشد که سربازان مرتکب برخی اعمال ناشایست و خشونت‌آمیز خواهند شد. با این همه، سرکردگان جنگ باید، به قدر مقدور، سربازان را از ارتکاب به چنین اعمالی ممانعت کنند، اما ... سربازان، بدون اجازهٔ شاه یا رئیس خود، نمی‌توانند شهری را غارت کنند یا آن را به آتش بکشند، زیرا سربازان قاضی نیستند، بلکه مأمور اجرای حکم‌اند و اگر جز این عمل کنند، باید اموالی را که به تصرف خود درآورده‌اند، مسترد دارند.[4]

---

1. *DG*, III, § 128. 2. *DG*, III, § 132. 3. *DG*, III, § 138.
4. *DG*, III, § 141-2.

اموال غیر منقول، مانند بخشی از سرزمین، دژها و استحکامات دشمن را می‌توان در صورت ضرورت و در حد جبران خسارت، متصرف شد؛ نیز می‌توان برای تأمین امنیت کشور، رفع خطر و سلب امکان عملیات ایذایی، بخشی از سرزمین یا استحکامات دشمن را تصرف کرد.[1]

پیش از این نیز گفته‌ایم که باید با اعتدال عمل کرد و هر چیزی را که بتوان به زور و قدرت جنگ‌افزارها به چنگ آورد، تصرف نکرد. اگر ضرورت و هدف جنگ ایجاب کند که بخش بزرگی از سرزمین دشمن به تصرف درآید و چندین شهر از او گرفته شود، آنگاه که بار دیگر، نظم برقرار شد و جنگ به پایان رسید، باید آن‌ها را باز پس داد. تنها چیزی را باید نگاه‌داشت که به حکم عدالت برای جبران خسارت جنگ ضرورت دارد و البته، باید انسانی و از روی نَصَفَت عمل کرد، زیرا مجازات باید با جرم مناسبت داشته باشد.[2]

ویتوریا با طرح مفهوم ربع مسکون ــ «جامعهٔ جهانی» یا communitas orbis ــ به عنوان موضوع اندیشهٔ سیاسی و تحلیل یکی از مهم‌ترین مسائل مستحدثهٔ زمان از دیدگاه مناسبات میان ملّت‌ها، نظریه‌پردازی دربارهٔ مناسبات سیاسی را از محدودهٔ بحث دربارهٔ نظام سیاسی مطلوب خارج کرد و آن را به اصول کلی حقوق طبیعی و حقوق انسانی پیوند زد. در دهه‌هایی که ویتوریا تقریرات خود را در حوزهٔ علمیهٔ سالامانْکا در اسپانیا انشاد می‌کرد، دگرگونی‌های بنیادینی در قلمرو اندیشهٔ سیاسی عرفی صورت گرفته بود، اما ویتوریا نشان داد که مبانی نظری الهیات مسیحی می‌تواند شالودهٔ استواری برای بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی فراهم آورد.[3] پیش از این گفتیم که اصلاح دینی مارتین لوتر و ژان کالون،

---

1. *DG*, III, § 144. 2. *DG*, III, § 145.

۳. کارل اشمیت، نظریه‌پرداز حقوق عمومی، یادآور شده است که «حادثهٔ بنیادین» کشف قاره‌ای نو، در فاصلهٔ سده‌های شانزدهم تا بیستم، «ساختار حقوق عام ملل اروپایی را متعین کرده است». به گفتهٔ همان نویسنده، «دربارهٔ این مسئلهٔ بزرگ و اساسی»، هیچ بررسی منظم از دیدگاه اخلاقی و حقوقی جز تقریرات ویتوریا وجود ندارد. «شهامت اخلاقی» ویتوریا و «کمال روش مدرسی» او چندان بود که موجب شد بر جریان بحث‌های آتی تأثیر ژرفی بگذارد. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, S. 69-70 به نظر اشمیت، نخستین تصوری که

به‌رغم دگرگونی‌هایی که در اندیشهٔ دینی به دنبال داشت، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی نتوانست با عنایت به مسائل مستحدثه و طرح آن‌ها به عنوان موضوع نظریه‌پردازی در سیاست تحولی ایجاد کند. در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، دگرگونی عمده در حوزه‌هایی صورت گرفت که واکنش‌های تندی به اصلاح دینی نشان دادند، اما برخی از نمایندگان آن حوزه‌ها با توجه به تأثیری که بویژه از اومانیسم پذیرفته بودند، راهی نو در اندیشهٔ سیاسی هموار کردند. پیوندهای لوتر با اِراسموس دهه‌ای بیشتر دوام نیاورد، اما در اسپانیا که حوزه‌های آن کانون جنبش ضد اصلاح دینی به شمار می‌آمد، تأثیر اومانیسم ژرف‌تر بود و بسیاری از نمایندگان الهیات جنبش ضد اصلاح دینی آشنایی ژرفی با اندیشهٔ اومانیسم به هم رسانده بودند. در فصل دوم، اشاره‌ای به نوشته‌های بالتازار گراسیان آورده‌ایم؛ توضیحات ما در این فصل دربارهٔ ویتوریا مبین این امر است که در پایان نیمهٔ نخست سدهٔ شانزدهم در مبانی نظری الهیات مسیحی تحولی اساسی صورت گرفته بود. برخی از نمایندگان الهیات کاتولیکی، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، التفاتی به مسائل مستحدثه نشان دادند و با تعمیم برخی از قواعد الهیات مسیحی به قلمرو عرف و مسائل آن، افق‌های نویی را در برابر اندیشهٔ سیاسی باز کردند. با تأمل در تحولی که ویتوریا در اندیشهٔ سیاسی ایجاد کرد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا بر پایهٔ اصلاح دینی لوتر و کالون ــ و نیز اومانیسم ــ اندیشهٔ سیاسی جدیدی تدوین نشد، در حالی‌که مبانی الهیات کاتولیکی توانست خود را با اندیشهٔ سیاسی سازگار کند. چنان‌که از مباحث مطرح شده در این فصل می‌توان دریافت، اندیشهٔ سیاسی نمایندگان اومانیسم از دایرهٔ تنگ سیاستنامه‌نویسی فراتر نرفت و پیشگامان اصلاح دینی نیز اگرچه با اقتدای به نظریهٔ دو مدینهٔ اُگوستین قدیس نظریهٔ استقلال سیاست عرفی را مطرح کردند، اما بی‌اعتنایی آنان به سنت الهیات مسیحی ــ که کلیسا نمایندهٔ آن بود ــ و

از خواندن تقریرات ویتوریا به ذهن خواننده متبادر می‌شود، «فقدان پیشداوری» و نیز «بی‌طرفی خلاف‌آمد» این تقریرات است و به این اعتبار می‌توان نویسندهٔ آن‌ها را از شمار نویسندگان «جدید» آورد. Schmitt, op. cit. S. 71

تحولی که با تُماس قدیس آغاز شده بود، آنان را از برخی از اساسی‌ترین امکاناتی که الهیات مسیحی به وجود آورده بود، محروم کرد.

اصلاح دینی لوتر و کالون، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، اندیشه‌ای دینی ماند و نتوانست از مقدمات اصلاح دینی برای تدوین اندیشهٔ سیاسی جدید سود جوید. از نظر تحول آتی اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت این پرسش دارای اهمیت است که سبب آن امتناع و این‌که در سدهٔ شانزدهم برخی از حکمای الهی کاتولیکی توانستند تحولی در اندیشهٔ سیاسی ایجاد کنند، چه بود؟ نگارنده بر آن است که صرف اصلاح دینی ــ به معنای تحولی در اندیشهٔ دینی ــ برای ایجاد تحولی در مبانی اندیشهٔ سیاسی کافی نیست. اندیشهٔ دینی در شرایطی می‌تواند تحولی در مبانی اندیشهٔ سیاسی ایجاد کند که واقعیت مناسبات سیاسی را در استقلال آن و به عنوان منطقهٔ فراغ شرع بپذیرد. سیاست در صورتی می‌تواند عین دیانت باشد که اندیشهٔ دینی بتواند واقعیت مناسبات سیاسی را در استقلال آن موضوع بحث نظری قرار دهد. در سیاست، مانند دیانت، نمی‌توان باب اجتهاد را بست و البته، معنای این سخن آن است که مسائل مستحدثه باید به عنوان اموری مستقل و با توجه به سرشت سیاسی آن‌ها موضوع اجتهاد قرار گیرد. انحلال قلمرو واقعیت مناسبات سیاسی در اندیشهٔ دینی تنها می‌تواند توهم وحدت سیاست و دیانت را به وجود آورد، اما نمی‌تواند تحولی در بنیادهای اندیشهٔ سیاسی به دنبال داشته باشد. اهمیت ویتوریا در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در این است که او با تکیه بر مبانی نظری الهیات تُماس قدیس و البته، بیشتر از آن، با التفاتی که به حقوق رُمی، حقوق انسانی و نظریهٔ حقوق طبیعی داشت، به استقلال منطق واقعیت مناسبات سیاسی پی برد و آن را با توجه به مبانی نظری کلی اندیشهٔ دینی مطرح کرد. ویتوریا با سود جستن از مبانی نظری الهیات تُماس قدیس و این قاعدهٔ مهم که لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند،[1]

---

۱. کارل اشمیت، به عنوان نظریه‌پرداز حقوق عمومی، بیش از دیگران بر اهمیت به کارگیری اسلوب منطقی الهیات مسیحی برای تدوین باب‌های جدید مربوط به مسائل مستحدثه تأکید کرده است. او می‌گوید که حادثهٔ تاریخی و بسیار ملموس تصرف سرزمین‌های بومیان امریکای جنوبی، در تقریرات ویتوریا، «کاخی از اندیشه» ایجاد کرد و

موضوع اندیشهٔ سیاسی مسیحی را از اجتماع امّت مسیح به «جامعهٔ جهانی» و از دارالایمان به دارالکفر و حتیٰ دارالحرب انتقال داد و توانست اجتماع کافران را در استقلال آن، موضوعِ اندیشهٔ سیاسی جدید قرار دهد. سیاست ویتوریا از این حیث عین دیانت اوست که در دیانت او مکانی برای طرح مسائل مستحدثهٔ سیاسی و بویژه مسائل مستحدثهٔ دارالکفر وجود دارد و دامنهٔ شرع او چنان گسترده است که منطق آن حتیٰ مناسبات دارالکفر را نیز در استقلال آن، اما با توجه به مبانی شرعی خود، توضیح می‌دهد.

تاریخ‌نویسان حقوق، به اجمال، ویتوریا را بنیادگذار حقوق بین‌المللی می‌دانند. ویتوریا به عنوان راهب و حکیم الهی در نوشته‌های خود مطالب بسیاری را به نقل از متألهین پیش از خود آورده است، اما با این همه او یکسره مقلد آنان نیست، بلکه با طرح مفهوم «ارض معمور» یا totus orbis توانسته است مناسبات میان ملّت‌ها را به عنوان موضوع علم جدید حقوق بین‌المللی توضیح دهد. ویتوریا این موضوع علم جدید را با توجه به کشف امریکای جنوبی و پدیدار شدن بومیان آن سرزمین‌ها در افق اندیشهٔ اروپاییان مطرح کرد و یگانه موضوعی نیز که نظر او را جلب می‌کرد، جنگ بود، اما این‌که او توانست بحث جنگ عادلانه را که از هزاره‌ای پیش از او پدران کلیسا و متألهین مطرح کرده بودند، به عنوان موضوع علم جدید حقوق بین‌المللی قرار دهد، به این اعتبار بود که او جنگ عادلانه را که تا آن زمان در محدودهٔ مناسبات میان امّت عیسوی یا respublica christiana و با توجه به مرجعیت کلیسا مطرح می‌شد، در افق مفهوم ارض معمور قرار داد و ملّت‌های غیر مسیحی را در شمول حقوق جنگ وارد کرد.[1] پژوهندگان تاریخ علم حقوق، جا به جایی‌هایی را که ویتوریا در نقل قول‌های پیشینیان وارد و مضمون نویی که با حفظ مفاهیم بر آن‌ها تحمیل

ویتوریا با بررسی «نظرات خلافی و نتایجی که از این بحث‌ها می‌گیرد»، «نظام مفهومی منسجم و کلّی غیر قابل تجزیه ایجاد می‌کند که با عزل نظر از موقعیت مشخص و نتایج عملی، تنها بر صحت استدلال ناظر است». Schmitt, *Der Nomos der Erde*, S. 82-3.

1. A. Ortiz-Arce, P. Marino, «Le recours à la force», Antonio Truylo Serra et alii, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, p. 94.

می‌کند، مورد بررسی قرار داده و نتایج جالب توجهی گرفته‌اند. پیش از این گفتیم که ویتوریا با حقوق رُمی و منابع آن آشنا بود و از آن‌ها در کنار منابع سنت کلیسایی استفاده کرده است. در مجموعه قوانین یوستینیانوس در تعریف حقوق انسانی یا jus gentium آمده بود که منظور از آن quod naturalis ratio inter omnes homines constituit است، یعنی حقوقی که عقل طبیعی در میان افراد انسانی ایجاد کرده است. ویتوریا با نقل این تعریف، اصطلاح gentes ــ «ملّت‌ها» ــ را جانشین واژهٔ homines ــ افراد انسانی ــ می‌کند تا هم‌چون گواهی بر زایش علم جدیدی باشد که او در تقریرات دربارهٔ الهیات برخی مسائل مستحدثهٔ آن را مورد بررسی قرار داده و علم آن مسائل را تدوین کرده است.[1]

تاریخ‌نویسان حقوق بین‌المللی، در دهه‌های اخیر، با بررسی دقیق نوشته‌های ویتوریا کوشش کرده‌اند تا ارزیابی واقع‌بینانه‌تری از جایگاه او در تکوین حقوق بین‌المللی به دست دهند. نکتهٔ اساسی در بررسی جایگاه اندیشهٔ سیاسی ویتوریا در تکوین حقوق بین‌المللی، توضیح مضمون واژه‌هایی است که او از سنت حقوق رُمی و متألهین مسیحی وام گرفته و در متن و با معنایی متفاوت به کار برده است. چنان‌که به اجمال گفته شد، برخی از تاریخ‌نویسان حقوق بین‌المللی با تأکید بر دگرگونی‌هایی که ویتوریا در کاربرد واژه‌ها وارد کرده است، او را بنیادگذار حقوق بین‌المللی دانسته‌اند. ظاهر برخی از اصطلاحاتی را نیز که در تقریرات ویتوریا به کار گرفته شده است، می‌توان قرینه‌ای بر اندیشهٔ نوآیین او دانست. به عنوان مثال، کاربرد respublica لاتینی ــ که مترجمان به اصطلاح جدید Etat به معنای دولت در اصطلاح اندیشهٔ سیاسی ترجمه می‌کنند ــ و مضمون آن در تقریرات ویتوریا یکی از مباحث عمده‌ای است که در پژوهش‌های جدید مورد توجه قرار گرفته است : پی‌آمد کاربرد respublica به عنوان معادل اصطلاح «دولت» در اندیشهٔ سیاسی این خواهد بود که ویتوریا را بیشتر از آنکه حکیم الهی بدانیم، در شمار اندیشمندان سیاسی آغاز دوران جدید

---

1. Joe Verhoeven, «Vitoria ou la matrice du droit international», Antonio Truylo Serra et alii, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, p. 98.

بیاوریم. تردیدی نیست که ترجمهٔ واژه‌های بنیادین نویسندگان آغاز دوران جدید، بدون در نظر گرفتن مضمون آن واژه‌ها و البته، در بی‌توجهی به متنی که در آن به گرفته شده‌اند، روشی نادرست در فهمیدن متن‌های مهم تاریخ اندیشه است و می‌تواند به مانعی در راه فهم درست متن‌های اساسی تبدیل شود. یکی از مفسران آثار ویتوریا توضیح داده است که موضوع بحث ویتوریا در تقریرات دربارهٔ بومیان امریکای جنوبی «اجتماع انسانی بدون ساختار صوری» یا gens لاتینی است تا تأمل نظری دربارهٔ دولت و کوشش برای تدوین مفهوم جدید آن،[1] اما همان نویسنده، در جای دیگری، با توجه به ابهامی که کاربرد بسیاری از واژه‌ها در نوشته‌های ویتوریا دارد، توضیح داده است که ویتوریا در تقریرات دربارهٔ جنگ تمایزی میان شهریار و دولت وارد می‌کند که در نوشته‌های پیشینیان وجود نداشت. او «یکی از نخستین کسانی بود که به دولت، به عنوان امری انتزاعی، نسبت به شخص شاه، نوعی استقلال بنیادین بخشید».[2] توجه ویتوریا به مسائل مستحدثهٔ زمان و دیدگاه اجتهادی او در نوشته‌های متألهین پیشین موجب شده است که حتیٰ اگر او نتواند مفاهیم کهن را با توجه به مضمونی نو به کار بگیرد و بدین سان راه تدوین مفاهیم اندیشهٔ سیاسی جدید را هموار کند، اما به هر حال، از مضمون کهن آن مفاهیم آگاهانه فاصله گرفته است.

این ملاحظات گذرا و اجمالی را می‌توان به مورد تغییری که ویتوریا در تعریف رایج حقوق انسانی با جانشین کردن gentes ــ «ملّت‌ها» ــ به واژهٔ homines ــ افراد انسانی ــ وارد کرد و نیز به کاربرد totus orbis تعمیم داد. چنان‌که گذشت، برخی از مفسران تقریرات ویتوریا بر پایهٔ تفسیر موسّعی از کاربرد این دو اصطلاح و جایگاه آن‌ها در تقریرات تأکید ویتوریا بر آن دو اصطلاح را دلیلی بر تدوین اندیشه‌ای نو دانسته‌اند. محقق سویسی تاریخ حقوق بین‌المللی، پیْتِر هاگِنْماخِر، در مقالهٔ مفصلی که نمونه‌ای از تحلیل تاریخی مفاهیم است، با بررسی ساختار، جایگاه و شیوهٔ عملکرد آن مفاهیم در مجموعهٔ تقریرات، به درستی، نشان داده است که کاربرد آن مفاهیم در نوشته‌های ویتوریا از منطق

1. Verhoeven, op. cit. p. 121. 2. Verhoeven, op. cit. p. 116.

یکسانی تبعیت نمی‌کند و در حالی‌که در برخی فقرات، ویتوریا، کمابیش آگاهانه، به کاربرد جدید آن مفاهیم نزدیک می‌شود، در فقرات دیگری یکسره از کاربرد آن مفاهیم در تداول متألهین پیروی کرده است. همان پژوهنده، از سویی، با بررسی مفهوم «جامعهٔ جهانی» در برخی فقرات تقریرات یادآور شده است که «چنین می‌نماید که ویتوریا به تجددی دست یافته است که ما حتیٰ امروزه مشکل می‌توانیم به آن دست بیابیم»،[1] اما از سوی دیگر، بر آن است که وقتی همان متن‌ها را بدون پیشداوری مورد توجه قرار دهیم، مفهوم «جامعهٔ جهانی» در تداول ویتوریا را فاقد مضمونی نو می‌یابیم. مفهوم جامعهٔ جهانی، اگر از «نمود نخستین» آن صرف نظر کنیم، مفهومی بدیع نیست و مضمون آن نیز «مجموعه‌ای نامتعین و انتزاعی است». در تقریرات ویتوریا جامعهٔ جهانی به معنای «مجموعه‌ای از دولت‌ها»، «اقوام و ملّت‌ها» و حتیٰ مردمانی که نسب آنان به جَدّ واحدی می‌رسد، آمده است.[2] بدین سان، عناصری که گفته می‌شود در تقریرات ویتوریا نطفهٔ حقوق بین‌المللی جدید در آن‌ها قرار داشته است، «در واقع، بخشی از نظام پویایی بود که ویتوریا نسبتی با آن نداشت». همان پژوهنده در دنبالهٔ نتیجه‌گیری خود می‌نویسد:

> ویتوریا، بیشتر از همزیستی مسالمت‌آمیز دولت‌های مستقل و آزاد در درون جامعهٔ جهانی یا totus orbis عرفی، به گسترش جهان مسیحیت یا orbis christianus توجه داشت و در نظر او نیز اسپانیا می‌بایست عامل محرک و هم‌چون آلت مشیت در این گسترش نمودار شده باشد.[3]

تردیدی نیست که در مضمون برخی از مفاهیم عمده‌ای که ویتوریا در تقریرات خود به کار گرفته، ابهام‌هایی وجود دارد، اما اهمیت ویتوریا در این است که در بسط الهیات تُماس قدیس و گامی که او در ترکیب الهیات مسیحی، فلسفهٔ

---

1. Peter Haggenmacher, «La place de Francisco de Vitoria parmi les fondateurs du droit international», Antonio Truylo Serra et alii, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, p. 44.
2. Haggenmacher, op. cit. p. 47.
3. Haggenmacher, op. cit. p. 74.

سیاسی ارسطویی و حقوق رُمی برداشته بود، به کوششی بی‌سابقه دست زد.[۱] نویسنده‌ای که دیدگاه‌های او را دربارهٔ جایگاه ویتوریا در تکوین حقوق بین‌المللی جدید آوردیم، در عبارتی با اشاره به این ویژگی مفاهیم در تقریرات ویتوریا می‌نویسد:

> این مباحث سرشار از توانمندی و مبین درکی از آن فضای قضایی‌اند که حقوقی برتر بر آن حاکم است. پیش از این اشاره کرده‌ایم که سرشت کمابیش مبهم این مباحث موجب تأثیر آتی آن‌ها شده است که البته، دربارهٔ آن تأثیر نیز نباید راه اغراق پیمود. از خلاف‌آمد عادت، درخشش این مباحث، با گذشت چهار سده، بیشتر از آن است که در نظر نسل‌هایی که بلافاصله پس از ویتوریا پا به عرصهٔ وجود گذاشتند، می‌آمده است.[۲]

چنان‌که گذشت، در میان نویسندگان سیاسی اهل شریعت، فرانسیسکو دِ ویتوریا، نظر به نوآوری‌های خود و استفاده‌ای که از مبانی الهیات مسیحی برای تدوین اندیشهٔ سیاسی جدید کرد، استثنایی به شمار می‌آمد. در اندیشهٔ سیاسی شریعتمداران سده‌های شانزدهم تا هیجدهم، دو جریان مهم را می‌توان از هم تمیز داد. نخست، نویسندگان اومانیست که سیاستنامه‌نویسانی بودند که توجهی نیز به مبانی شرعی داشتند و دیگر، شریعتنامه‌نویسان یا بهتر بگوییم، سیاستنامه‌نویسان شرعی که به طور عمده نظریه‌پردازان نظام‌های سلطنتی

---

۱. به نظر کارل اشمیت این ابهام‌ها از بی‌اعتنایی ویتوریا به مفاهیم حقوق جدید ناشی شده است. ویتوریا حکیم الهی بود، نه حقوقدان و ترجیح می‌داد «متأله بماند». اشمیت بر آن است که استدلال‌های ویتوریا با شیوه‌های استدلال حقوقی دولت جدید نسبتی نداشت و از محدودهٔ استدلال الهی ـ اخلاقی فراتر نمی‌رفت. وانگهی، او به سبب عادلانهٔ جنگ یا causa justa توجه داشت که مسئله‌ای اخلاقی و در قلمرو حقوق طبیعی است، در حالی‌که «مشکل حقوقی و صوری» حقوق جنگ در دوران جدید با مفهوم دشمن ـ یا justus hostis «دشمن عادلانه» ـ پیوند دارد که شخص مرتکب جنایتی که باید به مجازات برسد، نیست. او بومیان امریکای جنوبی را دشمن می‌دانست و نه جنایتکار، اما به‌رغم این گام مهمی که برداشت نتوانست مفهوم بنیادین حقوق بین‌المللی جدید را تدوین کند. Schmitt, op. cit. S. 91-2

2. Haggenmacher, op. cit. p. 75.

بودند. در میان سیاستنامه‌های این دوره، رسالهٔ پادشاهی فرانسه اثر اسقف فرانسوی کلود دُ سِیسِل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این رساله بیانیه‌ای است که سیاست را به عنوان دانشی مستقل از دیانت و اخلاق بررسی می‌کند و اگرچه نویسندهٔ رساله در جای‌جای آن برای استحکام سخن خود به احکام دینی نیز اشاره‌ای دارد، اما دیدگاه او مبتنی بر «مصالح حکومتی» یا raison politique است[1] و او، به گونه‌ای که خود می‌گوید، آن اثر را از باب «انجام وظیفه و تعلق خاطر به خیر عام مُلک» به رشتهٔ تحریر کشیده است.[2] پادشاهی فرانسه رساله‌ای در نظام پادشاهی موروثی است و کلود دُ سِیسِل این شیوهٔ فرمانروایی و بویژه پادشاهی فرانسه را از دیگر شیوه‌های فرمانروایی و نمونه‌های دیگر پادشاهی بهتر و برتر می‌داند و از همین‌روست که به نظر او پادشاهی فرانسه توانسته است نه تنها مدتی طولانی دوام بیاورد، بلکه با تأمین رفاه و آرامش مردم به بیشترین قدرت نیز دست یابد. در نظام پادشاهی موروثی فرانسه که برابر قانون، با مرگ شاه، سلطنت به بزرگ‌ترین فرزند ذکور خاندان انتقال پیدا می‌کند، سه عامل بازدارنده برای تنظیم اِعمال قدرت مطلق وجود دارد که عبارت‌اند از ۱. دیانت؛ ۲. عدالت؛ ۳. حُسن ادارهٔ امور عام یا آن‌چه کلود دُ سِیسِل police می‌نامد.[3] کلود دُ سِیسِل دیانت را نخستین عاملِ بازدارنده در برابر قدرت مطلق می‌داند. فرانسویان، بیش از دیگر اقوام اروپایی به دیانت خود دلبستگی دارند و بر پادشاه است که با عمل به تقوا بر قدرت خود در میان مردم بیفزاید، زیرا اگر مردم پادشاه را اهل تقوا ندانند، به درستی به فرمان او گردن نمی‌نهند و اگر آسیبی به کشور رسد، سبب آن را نقصان دیانت پادشاه می‌دانند. پادشاهی که برابر آداب دیانت مسیحی زندگی کند، نمی‌تواند به استبداد میل کند و اگر عملی مستبدانه از او سر زند، هر اهل دیانتی را رسد که آن را به او گوشزد کند و یا واعظی او را در ملأ عام وعظ کند. جالب توجه است که اسقف فرانسوی مانند ماکیاوِلْلی به پادشاه اندرز می‌دهد تا حتیٰ اگر به سائقهٔ طبیعی نیز میلی به تقوا و ترس از خداوند نداشته

1. Claude de Seyssel, *La monarchie de France*, p. 126.

2. de Seyssel, op. cit. p. 129.

3. de Seyssel, op. cit. p. 111-3.

باشد، به علانیه و در برابر مردم مرتکب فسقی بزرگ نشود.[۱]

دومین عامل بازدارنده، چنان‌که گذشت، عدالت است و در این مورد نیز کلود دُ سِیسِل بر آن است که در هیچ کشور دنیا، بویژه به سبب مجالس یا انجمن‌هایی (parlements) که برای جلوگیری از قدرت مطلق پادشاه ترتیب یافته است، عدالت، به اندازهٔ فرانسه مورد توجه نیست. می‌توان گفت که در نزد کلود دُ سِیسِل در یک کلام، عدالت به معنای «حکومت قانون» و تأدیه حقوق رعیت است و از ویژگی‌های نظام اجرای عدالت در فرانسه آن است که حتیٰ پادشاه نمی‌تواند کارگزاران دیوان عدالت را بر کنار کند، مگر آن‌که خلافی از آنان سرزده باشد.[۲] عامل بازدارندهٔ دیگر، حُسن ادارهٔ امور عام و مراد از آن ترتیبات یا نهادهایی (ordonnances) است که پادشاهان پیشین برقرار کرده‌اند و با گذشت زمان نیز تثبیت شده است تا «مُلْک کلاً و جزئاً حفظ شود». این ترتیبات یا نهادها از چنان جایگاهی در کشور برخوردارند که حتیٰ اگر پادشاهی بخواهد آن‌ها را از میان بردارد، نمی‌تواند، چنان‌که به مثل اگر پادشاهی بخواهد املاک و دارایی خود را به دیگری انتقال دهد، اگر مقتضای ضرورتی نباشد، نمی‌تواند و فرمان او در این باره مسموع و نافذ نخواهد بود و اگر ضرورت اقتضاء کند، دیوان عدالت و محاسبات می‌تواند، پس از مشاوره و بررسی، اجازهٔ انتقال صادر کند. وانگهی، پادشاه تنها در زمانی اختیار درآمدهای کشور را دارد که «مدیریت آن‌ها بر عهدهٔ» اوست و البته زیر نظر دیوان محاسبات که اگر خرجی وجهی نداشته باشد، از آن جلوگیری تواند کرد. کلود دُ سِیسِل دربارهٔ اهمیت سومین عامل بازدارنده می‌نویسد که «این قانون و نهاد برای تأمین مصالح عمومی بسیار سودمند است، زیرا موجب حفظ املاک خالصه می‌شود و چنان‌که آن قانون نمی‌بود، در صورتی که موردی پیش می‌آمد، می‌بایست از مردم خراج اضافی گرفته می‌شد و نیز آن، پادشاه را که به اسراف میل دارد، از گشاده‌دستی بازمی‌دارد.»[۳] نویسندهٔ پادشاهی فرانسه بر آن است که افزون بر این سه عامل بازدارنده در نظام حکومتی فرانسه

1. de Seyssel, op. cit. p. 117.
2. de Seyssel, op. cit. p. 118.
3. de Seyssel, op. cit. p. 119.

قوانین و نهادهای دیگری نیز برای تأمین «خیر عام کشور» وجود دارد و اشاره به سه مورد از این حیث اهمیت دارد که آن سه، عامل محدود کننده و بازدارندهٔ «قدرت مطلق شاهان» هستند، زیرا قدرت اگر بسطی بیشتر می‌یافت، بدتر می‌شد و به سبب آن، نقصان می‌پذیرفت.

هم‌چون قدرت خداوند که چون حکم به شرّ نمی‌تواند کرد، نقصان نمی‌یابد، بلکه کمال نیز می‌یابد، پادشاهان نیز از این‌رو بیشتر شایستهٔ ستایش و احترام‌اند که به جای این‌که بر قدرت مطلق خود تکیه کنند، با همهٔ قدرت و جلالی که دارند، به قانون‌های خویش گردن می‌گذارند و برابر آن‌ها رفتار می‌کنند.[1]

این سه عامل بازدارندهٔ قدرت مطلق پادشاه، جایگاهی پراهمیت در سیاستنامهٔ کلود دُ سِیسِل دارد و در واقع، ضابطهٔ تمییز «پادشاه خوب»، که او آن را «مسیح‌پناه» و «پدر مردم» وصف می‌کند، از حاکم مستبد است.[2] جالب توجه است که این سه عامل بازدارنده در نزد کلود دُ سِیسِل تنها به عنوان عواملی سلبی عمل نمی‌کنند، بلکه نقش سامان‌بخش و معتدل‌کننده‌ای دارند، زیرا اساس نظام پادشاهی در رسالهٔ پادشاهی فرانسه تعادل میان اصناف سه‌گانهٔ جامعه است و کلود دُ سِیسِل مهم‌ترین وظیفهٔ پادشاه را آن می‌داند که بتواند میان اشراف از یک سو و طبقهٔ متوسط و عوام مردم، از سوی دیگر، چنان هماهنگی و توازنی ایجاد کند که نه صنفی بر صنف دیگر برتری یابد و اجحافی بر او روا دارد و نه از وحدت اصناف خللی بر اقتدار پادشاه وارد آید. اساس نظام پادشاهی بر هماهنگی و نظمی استوار است که در کشور میان اصناف سه‌گانه به وجود می‌آید و با وحدت میان آن‌ها بر بقا و عظمت آن افزوده می‌شود. تا زمانی که هر یک از آن اصناف، برابر مرتبهٔ خود، دارای حقوق و امتیازاتی باشد، کشور دستخوش زوال نخواهد شد.[3] در این پادشاهی معتدل که هماهنگی میان اصناف به مثابهٔ نیرویی توانمند عمل می‌کند، دُ سِیسِل اشرافیت را در جایگاهی ویژه قرار می‌دهد و با اعلام

1. de Seyssel, op. cit. p. 120. 2. de Seyssel, op. cit. p. 143.
3. de Seyssel, op. cit. p. 120 sq.

موافقت با انتقال از طبقهٔ متوسط به آن، یگانه ضابطهٔ انتقال را انجام «خدمتی شایان به امر عمومی» می‌داند.[1] پادشاهی فرانسه، رساله‌ای در آداب پادشاهی مشروطه و یکی از نخستین نوشته‌های مشروطه‌خواهی در فرانسه است. از دو سده پیش از کلود دُ سِسِل، سیاستنامه‌نویسان هوادار استقلال پادشاهی فرانسه کوشیده بودند تا زمینه‌های استقلال پادشاه فرانسه از امپراتور و خلافت کلیسا را فراهم کنند و کلود دُ سِسِل با سود جستن از این زمینهٔ آماده کوشید تا شالوده‌ای برای نظریهٔ مشروطه‌خواهی فرانسه فراهم آورد، اما با دگرگونی‌هایی که در نظام حکومتی فرانسه روی داد و بویژه با تثبیت پایه‌های سلطنت مطلقه در فرانسه و جلوس لوئی دوازدهم و فرانسوای اول، رساله نتیجهٔ عملی چندانی به دنبال نداشت. این نکته نیز شایان ذکر است که اگرچه کلود دُ سِسِل اهل دیانت مسیحی بود و به مقام اسقفی رسید، اما در هیچ جایی از رسالهٔ پادشاهی فرانسه در مقام استدلال سیاسی به کتاب و سنت اشاره‌ای نمی‌کند، هرچند که روح دیانت از رسالهٔ او غایب نیست.

در سنت سیاستنامه‌های اومانیستی دورهٔ نوزایش باید به اجمال به دو رسالهٔ پراهمیت نیز اشاره کنیم. پیش از این، دربارهٔ رساله‌ای هجایی از اراسموس سخن گفته‌ایم؛ او، مانند بسیاری از اومانیست‌ها، رساله‌ای با عنوان آموزش شهریار مسیحی نوشته است که البته بیشتر از آن‌که رساله‌ای دینی باشد، نوشته‌ای در سنت سیاستنامه‌نویسی دورهٔ یونانی‌مآبی و سده‌های میانهٔ متأخر و فاقد هرگونه نوآوری است. او رسالهٔ خود را برای آموزش شاهی آرمانی، دادگر، صلح‌طلب و تأمین‌کنندهٔ مصالح مردم تحریر کرده است و مانند دیگر سیاستنامه‌نویسان که یگانه ضابطهٔ شهریاری خوب را حُسن ادارهٔ امور کشور می‌دانند، به توانایی‌های شاه برای تأمین مصالح مردم و صلح و آرامش کشور، بیشتر از بلندی حَسَب و نسب او اهمیت می‌دهد.[2] تالی اراسموس در فرانسه اومانیستی به نام گیّوم بُوده بود که بزرگ‌ترین زبان‌دان زمان خود به شمار می‌آمد و یکی از معروف‌ترین

1. de Seyssel, op. cit. p. 125.

2. Erasmus, *The education of a Christian prince*, p. 4-5.

سیاستنامه‌های سدهٔ شانزدهم را به رشتهٔ تحریر کشید. رساله در آموزش شهریار گیّوم بوُده ـ نویسندهٔ معاصر کلود دُ سِیسِل و از هواداران سلطنت مطلقه ـ نوشته‌ای است که با سود جستن از اسلوب و منابع اندیشهٔ اومانیستی به رشتهٔ تحریر درآمده است. بوُده بر آن است که فرمانروایی‌های زمان او، به خلاف دوره‌های پیشین، بر تجاوز استوار است و نه «بر خرد و قانون برابری» و پیشینیان هرگز چنین مسامحه و بی‌توجهی به اصول سلطنت اعم از شرعی و عرفی را روا نمی‌دانستند.[1] وظیفهٔ اساسی پادشاه، به‌گونه‌ای که از رسالهٔ بوُده برمی‌آید، تأمین عدالت توزیعی است تا منافع و مناصب برابر شایستگی افرادی که می‌توانند از مزایای «امور عمومی» استفاده کنند و برابر «مصلحت عمومی» به خدمتی مشغول شوند یا مورد مشورت قرار گیرند، میان آنان تقسیم شود. از آن‌جا که پادشاه دارای مرتبه‌ای بلند و امتیازی ویژه است، باید بیشتر از عامه از منافع و امتیازها بهره‌مند شود و در صورتی که مصالحی ایجاب کند، به خلاف آنان، تابع قوانین و مقررات نباشد.

> زیرا فرض بر این است که پادشاهان چنان فرزانه، بلندمرتبه و سرشار از عدالت و نَصَفَت‌اند که نیازی به هیچ‌گونه حکم و قانونی ندارند تا آنان را با ترساندن از مجازات مالی و جانی اجبار کند، به‌گونه‌ای که رعیت را با عزل نظر از حکم الهی که اقتدار خداوند، فرمانروای عالمیان و نه انسان را با خود دارد، می‌توان اجبار کرد. به راستی که همگان در برابر قانون الهی بی‌هیچ امتیاز یا فضلی برابرند. به همین سبب، امپراتور [یوستینیانوس] در قوانین نوشته و در فرمان‌های ملوکانه می‌گوید که اگرچه خود او تابع قوانین عرف نیست، اما مایهٔ سربلندی او و دیگر شهریاران است که بخواهند تابع آن قوانین باشند و این را در شارع عام بازگو کنند و به آن عمل کنند تا آن قوانین و فرمان‌های ملوکانه از اعتبار بیشتری بهره‌مند شوند.[2]

---

1. Guillaume Budé, *Le livre de l'institution du prince*, p. 142.
2. Budé, op. cit. p. 98-100.

در میان سیاستنامه‌نویسان اهل شریعت در اسپانیا رسالهٔ راهب یسوعی، پِدْرو دِ ریوادِنیرا، با عنوان رساله دربارهٔ دیانت شهریار مسیحی در ردّ نظریهٔ ماکیاوِلّی نمونهٔ جالبی از سیاستنامه‌های شرعی در این دوره است. این رساله که به سال ۱۵۹۵ انتشار یافته، به فیلیپ سوم تقدیم شده است که از آن پس در اسپانیا به سلطنت رسید. ریوادِنیرا که اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی را با ضابطهٔ اخلاق دینی می‌سنجد و دریافتی شرعی از آن دارد، از همان آغاز، بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید را از نظریه‌پردازان «مصلحت نظام»[1] و نظریهٔ سیاسی جدید را عین نظریهٔ «مصلحت دولت» می‌داند. به گفتهٔ او، ماکیاوِلّی «مردی ملحد و بی‌تقوا» بود و «نظریهٔ او نیز مانند آبی که از سرچشمه‌ای آلوده جریان یافته باشد، سرشار از عفونت و مسموم است»، زیرا مبنای اندیشهٔ او «حراست دولت» است و او برای نیل به این هدف، شهریار را در سود جستن از هر وسیله‌ای، اعم از مشروع و نامشروع، درست و نادرست، و حتیٰ «دیانت مقدس ما» مجاز می‌داند.[2] آن‌چه ریوادِنیرا را مجبور به ردّ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی می‌کند، این واقعیت تلخ است که شهریاران نوشته‌های ماکیاوِلّی را می‌خوانند و اندرزهای او را برای حراست دولت خود به کار می‌بندند. وانگهی، ماکیاوِلّی پیروزی‌های پیامبری مانند موسیٰ را نه به امدادهای غیبی و به دیانت و تقوا، بلکه به اقتدار شخصی او و بخت نسبت می‌دهد و می‌گوید که شهریار باید به خود متّکی باشد تا به رایزنان، و جنگ عادلانه همان است که ضروری یا مساعد برای شهریار بوده باشد. دیگر آموزهٔ ماکیاوِلّی این است که «اُسوه و الگوی فرمانروایی باید حاکمی جبّار باشد و بهتر است که از شهریار بترسند تا این‌که او را دوست داشته باشند، زیرا به دوستی مردم اطمینان نمی‌توان کرد».[3] ریوادِنیرا

۱. در فصل پنجم همین بخش اشاره‌ای به این مطلب آمده است. بحث مفصل‌تری دربارهٔ نظریهٔ سیاسی «مصلحت دولت» نیز در بخش دوم همین جلد خواهد آمد.

2. *PC*, p. 11.

این کتاب به زبان اسپانیایی نوشته شده و اندکی پس از انتشار به زبان فرانسه و در دهه‌های اخیر به انگلیسی ترجمه شده است. در زمان نوشته شدن این فصل، تنها ترجمهٔ فرانسه در دسترس بود و فقرات نقل شده را از برگردان فرانسه به فارسی ترجمه کرده‌ایم.

3. *PC*, p. 12.

در رساله دربارهٔ دیانت شهریار مسیحی کوشش می‌کند تا نادرستی سخن کسانی را که ادعا می‌کنند احکام دیانت نسبتی با قواعد فرمانروایی ندارد و اهل دیانت را نمی‌رسد که در تدبیر امور کشور دخالت کنند، توضیح و نشان دهد که در مسیحیت، سیاست عین دیانت است و حکمای الهی مانند تُماس قدیس را به عنوان شاهد ذکر می‌کند که اهل دیانت بودند، اما در «کتاب‌هایی ارجمند پرتوی بر امور کشورداری» افکنده‌اند. جالب توجه است که ریوادِنیرا تأمین «مصلحت نظام» را یکسره باطل نمی‌داند و بر آن است که

> نوعی قاعده و مصلحت دولت وجود دارد که شهریاران، اگر بخواهند به تدبیر، فرمانروایی و دولت خود را حفظ کنند، باید پیوسته در مدّ نظر داشته باشند. اما دو گونه مصلحت دولت وجود دارد و نه یک نوع :گونهٔ نخست، مجازی و نادرست و دیگر، راستین و با بنیانی مرصوص؛ یکی، گمراه‌کننده و شیطانی و دیگری، الهی و مطمئن؛ نخست، مصلحتی که دین را تابع دولت می‌داند و مصلحت دیگر، آن‌که دولت را تابع دین می‌داند؛ یکی از تعلیمات اهل سیاست ناشی مّی‌شود و بر فرزانگی دروغین، ابزارهای انسانی و گمراه‌کننده مبتنی است و آن دیگر را خداوند تعلیم داده، مستظهر و مبتنی بر ابزارهایی است که مشیت مقدس و پدرانهٔ او را به شهریاران آشکار می‌سازد و به آنان قدرتی اعطاء می‌کند تا مانند خدای همهٔ کشورها و دولت‌ها از آن به نیکی سود جویند.[1]

قدرت سیاسی از خداوند ناشی شده است و اوست که دولت‌ها را به وجود می‌آورد، به هر کسی که بخواهد اعطاء می‌کند و برابر مشیت خود کسانی را مقام و مرتبه می‌بخشد و از آنان پشتیبانی می‌کند. از این‌رو، بهترین راه حراست از دولت، این است که شهریار خداوند را به عنوان ولیّ خود انتخاب کند و با اجرای شریعت به فرمان او گردن بگذارد و از ابزارهایی سود جوید که حکم آن در قانون شریعت آمده است. مصلحتی که شهریار باید در نظر گیرد، مصلحت مطابق

1. *PC*. p. 17-8.

قانون شریعت است و نه مصلحتی که ماکیاوُلّی و اهل سیاست به شهریاران می‌آموزند، زیرا

> نکتهٔ حاکی از حقیقت و یقین، و عاری از خطا این است که دولت را نه می‌توان از سیاست جدا کرد و نه آن را بدون حفظ دین حراست کرد، چنان‌که حتیٰ خود کفار و پدران مقدس ما که علمای کلیسای اهل سنت و جماعت بوده‌اند، گفته‌اند.[۱]

ریوادِنیرا سیاستنامه‌نویسی از اهل سنت و جماعتِ مسیحی و یسوعیْ‌مشرب بود و رسالهٔ او در ردّ اندیشهٔ سیاسی جدید یا «اهل سیاست» و رئیس آنان ماکیاوُلّی نوشته شده است. به نظر ریوادِنیرا یگانه اندیشهٔ سیاسی شرعی راستین در محدودهٔ شریعت عیسوی قابل طرح و تدوین است، در حالی‌که اندیشهٔ سیاسی «اهل سیاست»، ادعای استقلال از شریعت دارد و چنان‌که ماکیاوُلّی گفته بود، بر آن است که دین مسیح، با به ضعف کشاندن امّت، دنیای آنان را دستخوش مخاطره‌ای جدّی کرده است. خاستگاه این بیان ماکیاوُلّی در باور عبث او به صُدْفه در جریان امور عالم، بی اعتقادی به نیروی ایمان شهیدان[۲] و مشیت الهی است،

> گویی که مشیت الهی تأثیری بر جریان امور ندارد و او نیست که به کسی که بخواهد، مُلْک اعطاء می‌کند و از کسی که بخواهد آن را می‌گیرد؛ و چنین سخنی نه تنها از جانب مسیحیان، بلکه اگر از زبان فیلسوف فرزانه‌ای نیز شنیده شود، کفر است.[۳]

دیانت مسیحی «نوری ساطع» است که همه چیز در پرتو آن روشن می‌شود و همین دیانت به ما می‌آموزد که خداوند مشیّتی دارد که شامل همهٔ امور و انسان‌ها و بویژه شهریاران می‌شود و از این‌رو اینان باید در آیین الهی تَدَبُّر کنند و

---

1. *PC*, p. 18.

۲. ریوادِنیرا در این باره می‌نویسد: «ماکیاوُلّی خواهد گفت که نیروی شهیدان، امری مؤثر در سیاستی که او دربارهٔ آن بحث می‌کند، نیست ... و این‌که کفار، دست‌کم، از نظر نظامی و توانایی‌های سربازان و جنگ‌آوران، بر مسیحیان برتری دارند». *PC*, p. 534

3. *PC*, p. 553.

احترام آن را به جای آورند. شهریار خوب نیز باید دیگر شهریاران باتقوا و دیندار را «که کلیسا قدرت را به آنان تفویض کرده»،[1] اسوهٔ خود قرار دهد.

> شهریار باید از نور خردی که خداوند در دل ما جای داده، تبعیت کند! و همین خرد به ما حکم می‌کند که شهریار مأمور و خلیفهٔ خداوند است و هر بنده‌ای باید مطابق ارادهٔ ربِّ خود، آن به جای آورد که به آن فرمان داده شده است.[2]

ریوادِنیرا نه تنها شهریار و خاندان او را به حفظ کیان دیانت فرامی‌خواند، بلکه از او می‌خواهد که رعیت را نیز به رعایت اصول «فرقهٔ ناجیه» وادار کند، زیرا «خروج خوارج»، به هر زمان، از بدعتی دینی مایه می‌گیرد. شهریار که فرزند و حامی کلیساست، باید از فرمان‌های آن تبعیت کند، اما او را نمی‌رسد که خود را برتر از کلیسا یا داور امور دینی بداند و اگر به عنوان انسان، خطایی از او سر زند، باید، مانند شهریاران دیندار گذشته، از کلیسا طلب مغفرت کند.[3] شهریارِ ریوادِنیرا به خلاف فرمانروای «اهل سیاست» که «جبّاری مستبد» بیش نیست، «شهریار دادگر مسیحی» است و از قانون الهی و فطری تبعیت می‌کند، در حالی‌که حاکم مستبدِ «اهل سیاست» نه از قانونی تبعیت می‌کند و نه ایمانی دارد. شهریار مسیحی ناظر بر تأمین و حفظ مصلحت عمومی و مدافع مردم است، در حالی‌که حاکم مستبد تنها نفع خصوصی خود را دنبال می‌کند؛ یکی سامان اجتماعی را پاس می‌دارد و دیگری آشوب را جانشین صلح و آرامش کشور می‌کند.[4] شهریار دادگر مسیحی، بهترین افراد کشور را انتخاب می‌کند و کارهای مهم را بی‌آن‌که چشم‌داشتی داشته باشد، به آنان می‌سپارد، اما حاکم مستبد، با گرفتن مبالغی پول، مناصب را به بدکاران واگذار می‌کند تا از وجود آنان برای تأمین منافع خود سوءِ استفاده کند.[5] فرزانگیِ عملی شهریار نیز به خلاف آن‌چه «اهل سیاست» به شهریاران آموخته‌اند،

> باید راستین باشد و نه ظاهری، برخاسته از دیانت مسیحی باشد و نه

1. *PC*, p. 584. 2. *PC*, p. 584-5. 3. *PC*, p. 585. 4. *PC*, p. 362.
5. *PC*, p. 363.

ناشی از سیاست. کوتاه سخن این‌که فرزانگی باید ناشی از فضیلتی استوار باشد و نه تکلّفات ظاهری.[1]

شهریار در اندیشهٔ سیاسی ریوادِنیرا به حکم عقل، مانند «خداوند که بر کائنات فرمان می‌راند» و مانند «خورشید در آسمان»، موجودی یگانه است، زیرا به تجربه ثابت شده که از وجود «دو پادشاه در یک اقلیم» خلل‌ها بر مُلک وارد شده است.[2] شهریار باید پیوسته در تدبیر امور با مردمان فرزانه و هوادار مصالح کشور رایزنی کند تا بر اهمیت دستورها و فرمان‌های او افزوده شود. رایزنی در کارها نه تنها از اقتدار شهریار نمی‌کاهد ــ رایزنی به معنای وابسته بودن به نظر دیگران نیست ــ بلکه از اسباب و نشانه‌های بزرگی نیز هست، زیرا بر اثر رایزنی همهٔ جوانب کارها مورد بررسی قرار می‌گیرد و موجب حُسْنِ تدبیر آن‌ها می‌شود.[3] شهریار را جز «قانون الهی» رایزنی نیست و نیز او باید در تدبیر امور، به حکم عقل، نظر اهل شریعت و کسانی که خداوند آنان را متولی کلیسا قرار داده است، جویا شود تا قلب او به نور حقیقت روشن شود و او بتواند رهبری دیگران را بر عهده گیرد،[4] اما برترین رایزن شهریار ــ که از نور علم الهی بهره‌ای ندارد، زیرا عیسیٰ مسیح تنها برای پطرس قدیس، با ذکر نام او، دعا کرده و نه برای دیگر شهریاران ــ در میان اهل شریعت، پاپ، پیشوای مؤمنان و «خلیفهٔ خداوندگار» بر روی زمین است که حتیٰ خود او نیز با اسقفان کلیسا در تدبیر امور رایزنی می‌کند.[5]

پس از [اتّکال به] خداوند، هیچ امری نیست که به اندازهٔ رایزنی با مردمان فرزانه، وفادار و علاقه‌مندِ به خدمت به شهریار و مصلحت عمومی بتواند به شهریار مسیحی یاری رساند. شهریارِ دارای حُسْنِ تدبیر باید پیوسته آنان را در کنار و در دسترس خود داشته باشد و در امور مهم، مشکل و پیچیده، و نه امور سهل و ساده که از تجربهٔ روزمره درس لازم دربارهٔ آن‌ها گرفته شده، رایزنی کند. بدون این

1. *PC*, p. 448. 2. *PC*, p. 506. 3. *PC*, p. 456. 4. *PC*, p. 490.
5. *PC*, p. 455.

رایزنی، شهریار خود و کشورش را در مخاطره خواهد انداخت.[1]

چنان‌که گذشت، رساله دربارهٔ دیانت شهریار مسیحی ریوادِنیرا در ردّ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی و در اثبات سیاست شرعی عیسوی نوشته شده است. نویسندهٔ رساله در جایْجای اثر خود با آوردن فقراتی از شهریار ماکیاوللی به تفصیل به بیان اشکالات آن می‌پردازد: ظاهرسازی، خدعه و فریب، نفاق و ریاکاری، تجویز جنایت برای نیل به قدرت و حفظ آن و مغایرت این امور با شریعت عیسوی در شمار ایرادهایی است که ریوادِنیرا به اندیشهٔ سیاسی نویسندهٔ شهریار گرفته است، اما هم‌او در موارد نادری که توجهی به سرشت امور سیاسی و تحلیل واقع‌بینانهٔ آن‌ها نشان داده، ناگزیر، به عنوان مثال، ظاهرسازی را تجویز کرده است، ولی از آن‌جاکه با مبانی نظری اندیشهٔ سیاسی جدید آشنایی ندارد، به ترکیبی از ظاهرسازی و قانون شرعی یا بهتر بگوییم، به جواز ظاهرسازی در محدودهٔ مصلحت شرع رأی داده است. تجویز چنین ترکیبی از مفردات اندیشهٔ سیاسی و احکام شرعی در نوشتهٔ ریوادِنیرا اهمیت چندانی ندارد، اما آنچه شایان توجه می‌نماید و برای فهم درست دوران جدید و اندیشهٔ نویی که تدوین شده بود، اساسی است، این نکته است که زمان سیاستنامه‌نویسی شرعی به پایان رسیده و اندیشهٔ سیاسی جدید چنان بسطی پیدا کرده بود که حتیٰ نویسنده‌ای مانند ریوادِنیرا، یسوعی اسپانیایی، نمی‌توانست اندیشهٔ شرعی خود را از میدان جاذبهٔ آن به دور نگاه دارد. ریوادِنیرا در پایان فصلی دربارهٔ «دلایل دروغین اهل سیاست برای توجیه ریاکاری و ظاهرسازی» می‌نویسد:

> برای این‌که دربارهٔ ظاهرسازی نتیجه‌ای گرفته باشم، می‌گویم: هم‌چنان‌که پادزهر را از افعی می‌گیرند ــ و درمان زهر افعی است ــ اما برای آن‌که مفید واقع شود، باید اندکی از آن زهر را برداشت و با داروهای سودمند دیگر درآمیخت، از این ظاهرسازی و خودنمایی نیز نباید سود جست، مگر آن‌که ضرورت ایجاب کند و مقدار آن نیز

1. *PC*, p. 449.

باید اندک و با قوانین عیسوی و احکام فرزانگی ترکیب شده باشد. در این صورت، این ظاهرسازی بر شهریاران منافق که می‌خواهند مانند افعی آسیب رسانند و کسانی را به قتل آورند، اثر خواهد کرد.[1]

چنان‌که از این اشارات اجمالی می‌توان دریافت، رسالهٔ رِیوادِنیرا سیاستنامه‌ای فاقد نظامی منسجم از اندیشهٔ سیاسی است. ردّیهٔ او بر ماکیاوِلّی، دفاعیه‌ای در سیاست شرعی و برخاسته از جهل نویسندهٔ آن به سرشت اندیشهٔ سیاسی جدید و بویژه تمایزی است که میان اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی و نظریهٔ «مصلحت دولت» وجود داشت. سیاست شرعی رساله دربارهٔ شهریار مسیحی ریوادِنیرا، بی‌آن‌که بتواند به طرح سیاست نویی در مخالفت با اندیشهٔ سیاسی جدید بپردازد، در نهایت، تنها از امکان تدوین اندیشهٔ سیاسی بر مبنای شریعت دفاع می‌کند. اندیشهٔ سیاسی ریوادِنیرا، اندیشه‌ای سلبی در ردّ گفته‌هایی از ماکیاوِلّی و ضرورت بازگشت به منابع کتاب و سنت در آیین شهریاری عرفی است، اما نمی‌تواند از کلیات اندیشهٔ شرعی، نتایجی سیاسی برای بسط نهادهایی بگیرد که با واقعیت‌های دگرگونی‌های سیاسی و رابطهٔ نیروها نسبتی داشته باشد. ردّ اندیشهٔ سیاسی جدید و بویژه ماکیاوِلّی با تکیه بر احکام شریعت، فرار از حقیقت منطق رابطهٔ نیروهای سیاسی در خیال دنیای اخلاقی غیرسیاسی بود که در عالم واقعیت‌های انسانی و تاریخ جهانی نمی‌توانست تحقق پیدا کند. این اندیشهٔ سیاسی می‌بایست بتواند اندیشهٔ سیاسی نوآیینی را بسط دهد و در غیر این صورت به اندیشه‌ای اخلاقی فروکاسته می‌شد : با انتخاب راه نخستین، سیاست شرعی به ناگزیر می‌بایست منطق رابطهٔ نیروهای سیاسی را به عنوان منطق تحلیل اتخاذ کند، اما با انتخاب راه دوم که با امکانات سیاست شرعی مسیحی سازگارتر بود، سیاست شرعی به سیاستی اخلاقی تقلیل پیدا می‌کرد و نمی‌توانست از محدودهٔ قلمرو «عملِ نظری» فراتر رود. رساله دربارهٔ شهریار مسیحی ریوادِنیرا، آن‌جاکه به ردّ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی می‌پردازد، مسیحی- اخلاقی است، اما آن‌جاکه سخن سیاسی مُحَصَّلی به میان

1. *PC*, p. 334-5.

می‌آورد، از محدودهٔ تکرار نسنجیدهٔ برخی از مفردات اندیشهٔ سیاسی جدید فراتر نمی‌رود. به این نکته نیز باید اشاره کرد که رساله دربارهٔ شهریار مسیحی، مانند همهٔ اندرزنامه‌ها برای شهریاری نوشته شده است که حتیٰ اگر آن را می‌خواند، به هر حال پیوسته در عمل، البته، اگر شهریاری راستین می‌بود، برابر منطق و الزامات رابطهٔ نیروها عمل می‌کرد.

در سدهٔ هفدهم، انگلستان کانون یکی از بزرگ‌ترین دگرگونی‌های تاریخی و سیاسی بود و در این کشور به دنبال تحولی که از سده‌ها پیش در نظام سلطنتی آغاز شده بود، واپسین نبرد میان هواداران سلطنت مطلقه و مشروطه‌خواهی به پایان رسید و با «انقلاب شکوهمند» سال ۱۶۸۸ ــ سده‌ای پیش از انقلاب فرانسه ــ یکی از مهم‌ترین نظام‌های مردمی در دوران جدید اروپا برقرار شد. با «انقلاب شکوهمند» دوره‌ای از تاریخ اندیشه در انگلستان که هواداران نظام سلطنت مطلقه بر آن سیطره داشتند، پایان یافت و نوبت به اندیشمندان سیاسی و سیاستنامه‌نویسانی رسید که راه نظریه‌های جدید آزادی و دموکراسی یا حکومت شورایی جدید را هموار کردند. این تحول در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در انگلستان بسیار زود آغاز شده بود و حقوقدانان، تاریخ‌نویسان، حکمای الهی و سیاستنامه‌نویسان انگلیسی شالوده‌ای را استوار کرده بودند که انگلستان را به یکی از نخستین و مهم‌ترین کانون‌های دگرگونی تاریخی و فکری تبدیل کرده بود. سدهٔ هفدهم، سده‌ای پراهمیت در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در اروپا بود و بویژه در انگلستان، برخی از مهم‌ترین بنیادگذاران اندیشهٔ سیاسی جدید، از تامس هابز تا جان لاک، برآمدند و طرحی نو در اندیشهٔ سیاسی در انداختند. در دومین بخش این جلد، دربارهٔ این نویسندگان به تفصیل سخن خواهیم گفت، اما در این فصل، به مناسبت بحث از سیاست در محدودهٔ شریعت، به یکی از چهره‌های برجستهٔ اندیشهٔ سیاسی انگلیسی اشاره می‌کنیم که افزون بر اهمیت نوشتهٔ خود او، به لحاظ این‌که جان لاک نخستین رساله در حکومت عرفی خود را به ردّ آن اختصاص داده است، از نظر تحول آتی اندیشهٔ سیاسی جدید جالب توجه است. رابرت فیلمر سیاستنامه‌نویسی از اعیان نیمهٔ نخست سدهٔ هفدهم

انگلستان بود که اندکی پیش از پیروزی انقلاب شکوهمند، در رساله‌ای با عنوان پدرسالار،[1] به پیکار با دیدگاه‌های نظریهٔ مشروطه‌خواهی برخاست و از سلطنت مطلقه دفاع کرد. از سده‌ای پیش، نویسندگان سیاسی ــ که برخی از نویسندگان سیاسی هوادار اصلاح دینی، بویژه طرفداران کالون و نیز نویسندگان یسوعی و هواداران مکتب تماس قدیس در میان آنان قرار داشتند ــ با تفسیری نو از کتاب مقدس، مبانی جدیدی برای اندیشهٔ سیاسی طرح کرده بودند که فیلمر اصل اساسی آن را در «کلمهٔ قبیحهٔ آزادیِ» انتخاب حکومت خلاصه می‌کند و می‌نویسد که این نظریه‌پردازان بر آن‌اند که

> نوع بشر، به موهبتی طبیعی، از هر سلطه‌ای آزاد به دنیا می‌آید، از آزادی انتخاب شکل حکومتی که به آن تمایل دارد، بهره‌مند است، و قدرتی که فردی بر دیگران دارد، نخست، از طریق حقوق انسانی و به ارادهٔ جمعی به او تفویض شده است.[2]

مفهوم آزادی که در نزد نویسندگان سیاسی و حکمای الهی متأخر اصل بنیادین نظریه‌های سیاسی جدید به شمار می‌آمد، نه تنها در اندیشهٔ سیاسی فیلمر جایی ندارد، بلکه به نظر او خاستگاه هر تباهی در عالم است، هم‌چنان‌که «سبب هبوط آدم جز همین میل به آزادی نبود»، در حالی‌که اعتقاد به آزادی نوع بشر در نزد پدران کلیسا وجود نداشت و با مضمون کتاب مقدس، نظام‌های سلطنتی کهن و قانون طبیعت نیز سازگار نیست. پیش از فیلمر، برخی از متألهین یسوعی و نویسندگان سیاسی هوادار کالون از اصل آزادی اولیهٔ انسان و این‌که

---

۱. عنوان رسالهٔ رابرت فیلمر *Patriarcha* است که در اصطلاح عهد قدیم کتاب مقدس ــ «پطریارخ» یا «شیخ‌القبایل» در تداول قاموس کتاب مقدس ــ به معنای بزرگ خانواده به کار رفته است. ما در ترجمه اصطلاح «پدرسالار» را به کار خواهیم برد که از نظر لغوی با واژهٔ لاتینی- یونانی مطابقت دارد. چنانکه در متن توضیح داده‌ایم، فیلمر «پدرسالار» را به معنای شاهی به کار می‌برد که مانند پدرسالاران کتاب مقدس پدر یک خاندان است و بر اعضای آن ریاست و ولایت دارد. فیلمر نه تنها عنوان رساله را با الهام از عهد قدیم انتخاب کرده است، بلکه در استدلال خود نیز به طور عمده به آیه‌های سیاسی آن توجه دارد که با اندیشهٔ سیاسی سلطنت مطلقه سازگارتر است.

2. Robert Filmer, *Patriarcha or the natural power of kings*, I, § 1.

نوع بشر آزاد به دنیا می‌آید و افراد آن با یکدیگر برابرند، نظریهٔ پایداری در برابر حاکم جائر را مطرح و به گفتهٔ فیلمر از این نظر دفاع کرده بودند که «مردم یا عوام می‌توانند شاهی را که از قانون‌های کشور تجاوز کند، مجازات یا از سلطنت بر کنار کنند»، اما آنان این نکتهٔ اساسی را فراموش کرده بودند که «بالاترین آزادی برای یک قوم همانا زندگی در سایهٔ اقتدار پادشاه» است و دیگر «آزادی‌نمایی‌ها را جز مراتب مختلف بندگی و آزادیِ از میان بردن آزادی نمی‌توان به شمار آورد».[1] فیلمر با ردِّ دیدگاه نظریه‌پردازان متأخر مسیحی، مانند حکیم الهی ایتالیایی، بلْلارمینو، که «قدرت دنیوی یا عرفی (secular or civil power) را جعل انسانی می‌دانست» و بر آن بود که آن قدرت تا زمانی که به شهریاری تفویض نشده باشد، به مردم تعلق دارد،[2] با استناد به تفسیری از داستان هبوط آدمِ ابوالبشر، به گونه‌ای که در عهد قدیم آمده، از این نظر دفاع می‌کند که خداوند آدم را ولیّ فرزندان خود قرار داده بود و فرزندان او نیز ولایت مطلقه بر فرزندان خود را به ارث بردند، اگرچه آدم که بسیار دیر زیست، هم‌چنان ولایت خود را بر همهٔ ذُرّیهٔ خویش حفظ کرده بود. از این اصل، فیلمر نتیجه می‌گیرد که هیچ کودکی آزاد از ولایت والدین به دنیا نمی‌آید و «این وابستگی کودکان، به حکم خداوند، خاستگاه قدرت شاهی است». افزون بر این، نویسندگان هوادار آزادی انسان که نظریه‌پردازان سلطنت مشروطه نیز بودند، تمایزی میان منشأ قدرت ــ که به هر حال، برابر نصّ کتاب مقدس، الهی است و به عنوان موهبتی الهی به مردم اعطا شده است ــ و تفویض آن از طرف مردم به شخص شاه وارد می‌کردند و مشروعیت نظام سیاسی را مشروط به رضایت مردم می‌دانستند. فیلمر در مخالفت با «همهٔ تالی‌های فاسد آزادی» می‌نویسد :

> نتیجه این‌که نه تنها قدرت عرفی (civil power) به طور کلی را خداوند برقرار کرده، بلکه تفویض خاص آن به کهنسال‌ترین پدران نیز چنین است. این امر تمایز جدید و رایج را که تنها قدرت مطلق و عام را ناشی از خداوند، اما شیوهٔ خاص حکومت را ناشی از انتخاب

---

1. ibid. 2. Filmer, op. cit. I, § 2.

> مردم می‌داند، بی‌اعتبار می‌کند و بدین سان، جایی نیز برای این میثاق‌های موهومی که میان شاهان و مردم بسته شده و بسیاری سودای آن را در سر دارند، وجود نمی‌تواند داشته باشد.[۱]

قدرت آدم ابوالبشر بر همهٔ عالمیان، و قدرتی که پدرسالاران ذریهٔ او داشتند، قدرت مطلق و از اقتدار همهٔ شاهانی که از آغاز آفرینش پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند، بزرگ‌تر بود و این قدرت مطلق، پس از طوفان نوح نیز به فرزندان او انتقال پیدا کرده است. فیلمر این ایراد را می‌پذیرد که شاهان زمان او پدران طبیعی رعیت خود نیستند، اما همین شاهان نسبتِ نَسَبی خود با رعیت را از پدرسالاران گذشته به ارث برده‌اند و وارثان آنان به شمار می‌آیند. تا زمانی که نخستین پدران زنده بودند، لقب پدرسالاری بر آنان درست می‌آمد، اما با گذشت زمان نسل آنان منقرض شد و قدرت آنان به شاهان آتی به ارث رسید و از این‌رو، معنای شاه، در تداول سده‌های متأخر، جز «قدرت کسی که حق ناشی از نسبت پدری را به ارث برده است»، نیست و اصطلاح «پدر ملّت» یا pater patriae نیز به این اعتبار در مورد شاهان به کار می‌رود.[۲] در همهٔ نظام‌های سلطنتی یا جمهوری در جهان، شاه، اعم از این‌که پدر عالی‌مرتبه (supreme father) مردم یا وارث واقعی او بوده باشد، قدرت او با غلبه یا به انتخاب بزرگان یا مردم به دست آمده باشد، اعم از این‌که قلمرو فرمانروایی گسترده و شمار رعیت او بسیار یا اندک بوده باشد، «این تنها قدرت مشروع و طبیعی را دارد که از آنِ پدر است».

> حق طبیعی پدری عالی بر مردم تا پایان عالم وجود دارد و خواهد داشت، هر چند که با ارادهٔ پنهان خداوند، بسیاری از شاهان، در آغاز، این حق را از راه نامشروعی به دست آورده باشند.[۳]

با مقایسهٔ قدرت پدر و شاه می‌توان دریافت که آن دو، به استثنای گسترهٔ شمول قدرت، یکی بیش نیستند. پدر بر یک خانواده و شاهان بر چندین خانواده یا بر کشوری ریاست دارند و در واقع، همهٔ اقدامات شاهان در کشور و اِعمال حاکمیت آنان ناظر بر این است که هر پدری در کشور بتواند تدبیر معاش خانوادهٔ

---

1. Filmer, op. cit. I, § 4. 2. Filmer, op. cit. I, § 8. 3. Filmer, op. cit. I, § 10.

خود را به بهترین وجهی به انجام برساند.[1] معنای عدم تمایز میان سرشت قدرت پدر بر اعضای خانواده و شاه بر رعیت، این است که قدرت پدر نیز قدرتی سیاسی است. رابرت فیلمر، برای توضیح دیدگاه خود به عبارتی از حقوقدان یسوعی اسپانیایی، سوارِز، اشاره می‌کند که در آن قدرت پدر تنها به قلمرو «تدبیر منزل» ـ یعنی economical power ـ محدود شده است و قدرت پدر شامل قلمرو مناسبات سیاسی نمی‌شود.[2] بر عکس، فیلمر ولایت پدر بر اعضای خانواده را مطلق می‌داند و با استناد به قانون برخی از اقوام باستانی می‌گوید که برابر شریعت موسوی پدر مجاز بود که فرزند نافرمان خود را به شرط حضور قاضی، سنگسار کند، و حضور قاضی نیز که اجازه نداشت در ماهیت قضیه وارد شود، از این حیث شرط شده بود که پدر از روی عصبانیت فرزند خود را در نهان به قتل نیاورد. در نزد پارسیان باستان، گُل‌ها و بومیان امریکا نیز حق حیات و ممات فرزندان در دست پدر بود و حتیٰ در جمهوری رُم به پدران اجازه داده شده بود که فرزندان خود را دو یا سه بار بفروشند. فیلمر، با برجسته کردن پی‌آمدهای مطلوب این رسم، می‌نویسد:

> به یمن این حقی که به پدر داده شده بود، رُم، زمانی طولانی، در رفاه زیست و اغلب، خطرهای فراوانی را از سر گذراند. پدران، فرزندان خود را زمانی که آنان نمایندهٔ مجلس بودند و قصد داشتند قانون‌های شورشگرانه تصویب کنند، از نشست‌های آن بیرون می‌کشیدند.[3]

در کتاب مقدس هیچ دلیلی مبنی بر «آزادی مردم» وجود ندارد و از این‌رو، بسیاری از نویسندگان، مانند بلْلارمینو و گرُتیوس، با استناد به رسالهٔ سیاست ارسطو استدلال خود را پیش برده‌اند.[4] بحث فیلمر دربارهٔ ارسطو و بیان اشتباه‌های او اهمیتی ندارد، اما آن‌چه او دربارهٔ تفسیر نویسندگان هوادار «آزادی مردم در انتخاب فرمانروایان» از برخی آیه‌های کتاب مقدس می‌گوید، برای فهم درست نظریهٔ سلطنت او دارای اهمیت است. این نویسندگان به تمایزی که میان

---

1. Filmer, op. cit. I, § 10.
2. Filmer, op. cit. II, § 2.
3. Filmer, op. cit. II, § 4.
4. Filmer, op. cit. II, § 1.

«انتخاب» و «برتر شمردن» وجود دارد، توجه نکرده‌اند. برابر آیهٔ ۱۵ از فصل هفدهم سِفْرِ تثنیه در عهد قدیم مبنی بر این‌که «تو فرمان شاهی را که خداوند متعال برای تو انتخاب خواهد کرد، برتر از خود خواهی شمرد»، به بنی‌اسرائیل تنها این حق دوم اعطاء شده بود. نویسندگان سیاسی، به اشتباه، مدلول این آیه را با آزادی حق انتخاب سازگار دانسته‌اند، در حالی‌که حق انتخاب یا eligere تنها به خداوند تعلق داشت و حق برتر شمردن یا constituere به بنی‌اسرائیل تفویض شده بود.[1] نویسندگان سیاسی بر آن رفته‌اند که به مردم حق انتخاب نوع حکومت و فرمانروایان داده شده، در حالی‌که در هر خانواده‌ای تدبیر امور به دست یک تن طبیعی‌ترین نوع اداره است و «خداوند نیز پیوسته سلطان امّت خود بوده است. در هیچ جای کتاب مقدس اشاره‌ای به هیچ نوع دیگر حکومت نیامده» است.[2]

> زمانی طولانی، در عالم حکومتی جز نظام سلطنتی شناخته نبود. بهترین نظم، بالاترین قدرت، عالی‌ترین ثبات و بهترین رفاه را در نظام سلطنتی می‌توان یافت. نظام جمهوری (commonweals) جدید، نخست، در گوشه‌ای از جهان، در میان شهرهای یونانی، پدیدار شد و در جاهای دیگر بسیار اندک از سرمشق آن تقلید شد. در آغاز، سال‌های متمادی، شاهان بر این شهرها فرمان می‌راندند تا این‌که هوس، جاه‌طلبی یا روحیهٔ گروه‌گرایی آن‌ها را به تجربهٔ نظام‌های سیاسی جدید سوق داد. همهٔ این دگرگونی‌ها برای بانیان آن‌ها حاصلی جز نحوست و خشونت به بار نیاورد و تنها سعادت آنان این بود که زمانی بسیار کوتاه فعال بوده‌اند.[3]

رابرت فیلمر، پس از تعریف و تبیین سرشت پادشاهی‌ها فقرات مفصلی از رسالهٔ خود را به تحلیل عیب‌های مردم‌سالاری[4] اختصاص می‌دهد تا از طریق

1. Filmer, op. cit. II, § 8. 2. Filmer, op. cit. II, § 10.

3. Filmer, op. cit. II, § 10.

۴. مردم‌سالاری را در این‌جا به عنوان معادل دموکراسی در زبان‌های اروپایی می‌آوریم. یادآور می‌شویم که در اندیشهٔ سیاسی دو دریافت متفاوت از مفهوم دموکراسی وجود دارد: نویسندگان هوادار این نظام دموکراسی را از شیوه‌های مطلوب فرمانروایی می‌دانند و آن را به

مفهوم مخالف، برتری‌های نظام سلطنتی را برجسته کند. نکتهٔ نخست این‌که نظام‌های مردم‌سالار دیر نمی‌پایند، چنان‌که رُم که در جهان باستان از نمونه‌های موفق دموکراسی به شمار می‌آمد، بیش از چهار صد و هشتاد سال دوام نیاورد، در حالی‌که نظام سلطنتی آشور بالغ بر هزار و دویست سال، بی‌وقفه، برقرار بود. وانگهی، نظام‌های سلطنتی پیوسته کانون نظم و آرامش بوده‌اند، اما رُم در پنج سده دموکراسی هرگز شکل حکومتی منظمی پیدا نکرد. «به محض این‌که رُمیان قدرت طبیعی شاهان را از دست دادند، نمی‌دانستند کدام شیوهٔ حکومتی را باید برگزینند» و این به معنای آن است که هیچ نظام حکومتی آنان را خرسند نمی‌کرد. حتیٰ اگر فرض را بر این بگیریم که رُم از نظامی مردمی برخوردار بود، اما این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که مردم‌سالاری تنها در شهر رُم برقرار بود و همهٔ امپراتوری و مستملکات آن را شامل نمی‌شده است.[1] زمانی که آشوب‌هایی در رُم بر پا می‌شد، رُمیان مجبور بودند شخصی را به عنوان شاه برگزینند که دیکتاتور[2] خوانده می‌شد و «این خود گواهی باشکوه به نفع نظام سلطنتی، این واپسین پناهگاه دولت‌های در خطر»، بود. اگرچه مردم‌سالاری رُم توانست مدت زمانی دوام پیدا کند، اما سرانجام، جنگ‌افزارهایی که برای دفع دشمنان فراهم آورده بود، برای نابودی خود رُم به کار گرفته شد و فتنه‌های داخلی (civil

---

معنای حکومت شورایی به کار می‌برند که در آن حاکمیت از مردم ناشی و از مجرای مشارکت آنان نیز اداره می‌شود. مخالفان دموکراسی این شیوهٔ حکومتی را در شمار نظام‌های منحرف می‌آورند و مراد از دموکراسی در نزد آنان حکومت عوام مردم بر همهٔ گروه‌های اجتماعی با رعایت منافع طبقه‌ای است که قدرت سیاسی را در دست دارد. این دریافت از دموکراسی با تلقی عوامانهٔ آن سازگار است و می‌توان آن را به مردم‌سالاری ترجمه کرد. بنابراین، ترجمهٔ واژهٔ دموکراسی به مردم‌سالاری در نزد برخی از نویسندگان سیاسی قدیم و توکویل از متأخرین به هیچ وجه درست نیست، اما افلاطون و فیلمر تلقی مردم‌سالارانه‌ای از دموکراسی داشتند. مترجم واژهٔ دموکراسی به مردم‌سالاری در زبان فارسی آن اصطلاح را در تداول مارکسیستی آن می‌فهمیده که در آن دموکراسی، به تعبیر مارکس، جز «دیکتاتوری دموکراتیک کارگران» نمی‌توانست باشد، چنان‌که همهٔ نظام‌های غیر دموکراتیک کنونی چنین‌اند.

1. Filmer, op. cit. II, § 11.

۲. مفهوم رُمی Dictator را نباید با نظام‌های استبدادی جدید اشتباه کرد. ماکیاوللی در توضیح اصطلاح دیکتاتور می‌نویسد : «قرار دادن قدرت در دست شخص یگانه‌ای تا بتواند بی‌هیچ رایزنی تصمیم‌هایی بگیرد و بی‌چون و چرا آن‌ها را به موقع اجرا بگذارد». *D*, I, xxxiii

(contentions) موجب شد به نظام پادشاهی بازگردد.[1] عوام گمان برده‌اند که دلیل اصلی ایجاد نظام‌های مردم‌سالار کوشش برای محدود کردن استبداد شاهان بوده است، اما نادرستی چنین سخنی را می‌توان از این نکتهٔ تاریخی دریافت که سبب بنیادگذاری نخستین نظام مردم‌سالار در آتن پلیدی‌های واپسین شاه آن شهر نبود، بلکه بر عکس، «مناقب آن شاه به مرتبه‌ای رسیده بود که مردم کسی را نیافتند که شایستگی جانشینی او را داشته باشد». فیلمر می‌افزاید :

> من یقین دارم که هرگز هیچ نظام مردم‌سالاری از راه قانونی به قدرت نرسیده است، بلکه همهٔ آن نظام‌ها در نهان و با وارد شدن از درِ مخفیِ آشوب‌ها و دسیسه‌ها به حکومت رسیده‌اند.[2]

تنش‌ها و آشوب‌ها امری طبیعی در نظام‌های حکومتی‌اند و نباید به خطا گمان برد که می‌توان چاره‌ای برای آن‌ها اندیشید. سبب این‌که حکومت مردم‌سالار لانهٔ فساد و کانون آشوب‌ها و تنش‌هاست، جز این نیست که مردم به طور فطری خواهان بیشترین و نامحدودترین آزادی‌اند و نیل به چنین آزادی جز در سایهٔ فرمانروایی پتیارگان ممکن نیست. اگر مردم، به اشتباه، به فرمانروایی مردمان درستکار تن در دهند، هلاک خود را جسته‌اند، زیرا «مردم درستکار تنها به مصالح مردم درستکار توجه می‌کنند که شمار آنان پیوسته بسیار اندک است؛ و باید جلو پیشرفت مردم پلید و نادرست را ــ که اینک بزرگ‌ترین بخش اجتماع را تشکیل می‌دهند ــ گرفت تا سرانجام، به تدریج، مردم هوشمند بر دولت مسلط شوند و آن را از دست مردم بیرون بیاورند.»[3]

رابرت فیلمر، در مقایسه‌ای میان دموکراسی‌ها و حکومت‌های استبدادی، کوشیده است نشان دهد که حکومت‌های مردم‌سالار، نظام‌های خشن‌تری بوده‌اند و خون‌های بیشتری ریخته‌اند. بدبختی‌هایی که شاه خودکامه‌ای می‌تواند بر دولت وارد کند، در مقایسه با حکومت مردم، کمتر است. بر حسب معمول، ستم‌ها و بی‌رسمی‌های چنین شاهانی جز بر چند تن که وهنی به ساحت آنان روا

---

1. Filmer, op. cit. II, § 12.
2. Filmer, op. cit. II, § 13.
3. Filmer, op. cit. II, § 14.

می‌دارند، اِعمال نمی‌شود. شکوه و جلال شاهی از شمار بسیار رعیت و رفاه آنان مایه می‌گیرد، زیرا آنان جان و مال خود را برای حفظ کشور و دفاع از آن به خطر می‌اندازند و شاه خودکامه حتیٰ برای حفظ منافع خود باید جانب رعیت را نگاه دارد، بر عکس، در دولت مردم‌سالار، هر کس می‌داند که خیر عمومی تنها با عمل او تأمین نمی‌شود و در صورتی نیز که او تنها منافع خصوصی خود را وجههٔ همت خویش قرار دهد، کشور می‌تواند به خوبی اداره شود. از این‌رو، هیچ کس به امور عمومی توجهی نشان نمی‌دهد و کارهای کشور دستخوش فترت و تعطیل می‌شود، چنان‌که در خانواده‌ای مهمی را به چندین خدمتکار بسپارند و هر یک از آنان چنان کند که دیگری به انجام آن کار مشغول شود تا این‌که سرانجام، آن مهم معطل ماند.[1] برخی از نویسندگان سیاسی که می‌دانستند در امر خطیر ادارهٔ کشور نمی‌توان به مردم اعتماد کرد، برای رفع مانع مشارکت آنان در ادارهٔ کشور و ایجاد نظامی معتدل، نظام حکومتی مختلطی را پیشنهاد کرده‌اند که در آن مردم در کنار پادشاه سهمی از ادارهٔ امور خواهند داشت. در دورهٔ باستان، از ارسطو تا برخی نویسندگان رُمی، نظام مختلط را بهترین شیوهٔ فرمانروایی می‌دانستند، اما رابرت فیلمر که با هرگونه مشارکت مردم در امر ادارهٔ کشور مخالف بود و دخالت مردم را هم‌چون سمّی مهلک در پیکر نظام سیاسی کشور ارزیابی می‌کرد، فساد چنین استدلالی را آشکار می‌دانست. به نظر او، «اگر پادشاه حتیٰ یک بار به مردم اجازهٔ همسری با خود را بدهد، مقام شاهی را از دست خواهد داد و دولت به نظامی مردم‌سالار تبدیل خواهد شد» یا تنها به ظاهر می‌توان او را شاه خواند، زیرا سلطنت جز به داشتن «حاکمیت» (sovereignty) درست نمی‌شود و شاه را جز با داشتن حاکمیت نمی‌توان شاه خواند. در برخی کشورهای دارای «نظام مردمی»، شوراهای عمومی برای رایزنی دربارهٔ قانون‌های مربوط به امور عمومی تشکیل می‌شود، اما نباید از پرتو «این ظاهر نظام مردمی» در طمع خام «تقسیم حاکمیت یا مشارکت در آن» افتاد، زیرا این شوراها کاری جز رایزنی و مشاوره با رئیس کشور که «قدرت مطلق را تنها در دست دارد»،

1. Filmer, op. cit. II, § 15.

انجام نمی‌دهند.[1]

رابرت فیلمر، پس از اثبات قدرت مطلق شاه و حاکمیت تجزیه‌ناپذیر رئیس کشور، در سومین فصل از رسالهٔ خود، به رفع شبههٔ نویسندگانی می‌پردازد که قانون را برتر از شاه می‌دانستند و بر آن بودند که قانون‌های کشور دست شاه را می‌بندد. اشاره کردیم که در اندیشهٔ سیاسی فیلمر سلطنت ودیعه‌ای الهی و قدرت شاه ناشی از قانون الهی است و بنابراین، هیچ «قانون فروتر» نمی‌تواند آن قدرت را محدود کند، هم‌چنان‌که پدر خانواده تنها به موجب «قانون ارادهٔ خود» و نه قانون فرزندان و خدمتکاران فرمان می‌راند و «هیچ کشوری نیز وجود ندارد که برای فرزندان حق بازخواست از ولیِّ بیدادگر» را به رسمیت شناخته باشد.[2] فیلمر، با استناد به قاعده‌ای که حقوقدان و متأله انگلیسی، هنری بْراکْتن ــ مبنی بر این‌که «هر امری تابع شاه است و شاه تابع کسی جز خداوند نیست» ــ در نوشته‌های خود آورده است، از او نقل می‌کند که «از آن‌جا که نمی‌توان شاه را به دیوان مظالم برد، اگر او از قانونی تخلف کند، جز به تضرّع به درگاه او نمی‌توان رفت تا مگر ستمی را که رفته است، جبران کند. اگر او کاری انجام ندهد، باید در انتظار انتقام الهی بماند، پس، کسی را نمی‌رسد که اعمال شاه را زیر نظر داشته باشد تا چه برسد به این‌که با آن‌ها به مخالفت برخیزد».[3] وانگهی، شاه خود عامل ایجاد قانون‌های عرفی انگلستان است و وظیفهٔ تفسیر و تصحیح آن‌ها نیز بر عهدهٔ اوست. به نظر فیلمر آن‌چه در انگلستان «Common Law یا عرف عمومی این کشور» خوانده می‌شود، در آغاز، «قانون‌ها و دستورهای شاه بوده است».[4] قانون، به سبب این‌که اصول عمومی و ناظر بر موارد کلی است، در موارد خاص ساکت است و در اجرای آن‌ها باید به موارد خاص و اوضاع و احوال توجه داشت. پس، طبیعی است که مرجع قانونگذار خود تفسیر آن را بر عهده داشته باشد. سبب این‌که در گذشته، در انگلستان، شاهان «خود در دیوان مظالم حضور می‌یافتند و امروزه نیز از طریق نمایندگان خود در دادگاه‌ها حضور دارند»، جز این

1. Filmer, op. cit. II, § 16.
2. Filmer, op. cit. III, § 1.
3. Filmer, op. cit. III, § 3.
4. Filmer, op. cit. III, § 9.

نیست که قضات تنها جانشین و قضات شاه‌اند و «آن‌گاه که شاه در دادگاه حضور پیدا کند، قدرت آنان اعتبار خود را از دست می‌دهد».[1] هم‌چنان‌که قانون دست شاه را نمی‌بندد، مجلس شورا نیز که به‌گفتهٔ فیلمر به عنوان «شورای فرزانگان» در میان اقوام انگلیسی از روزگاران گذشته شناخته شده بود، به‌رغم سودمندی‌های آن برای شاه، قدرت مطلق او را محدود نمی‌کند، زیرا در چنین مجلسی همهٔ مردم مقام و حاکمیت او را به رسمیت می‌شناسند و عرایض و تظلمات خود را به ادب به پیشگاه او تقدیم می‌کنند. با تصویب شاه به قدرت قانون‌هایی که مجلس شورا تدوین می‌کند، افزوده می‌شود و بدین سان، جلب رضایت مردم با قانون‌هایی که نمایندگان مردم پذیرفته‌اند و خللی در آن‌ها راه ندارد، موجب سهولت ادارهٔ کشور می‌شود.[2] قانونگذاری از امتیازات شاه است و هم‌اوست که به پیشنهاد مردم، در مجلس، قانون‌ها را تصویب می‌کند. ضمانت اجرایی قانون نه از کسانی که آن را تدوین می‌کنند، بلکه از قدرت شاه ناشی می‌شود که با گفتن این‌که «شاه اراده کرده است»[3] به آن قدرت قانونی می‌بخشد.[4] مجلس را می‌توان دیوان مظالم شاه خواند، هم‌چنان‌که در نوشته‌های قانونی کهن از «شاه در مجلس خود» یا the king in his parliament سخن به میان آمده است. هیچ یک از دو مجلس، یا آن دو توأمان، تجسم دیوان مظالم نیست، بلکه «آن دو عضو یا بخشی از این جسمی هستند که شاه سر و صدر آن است».[5]

دیدگاه‌های رابرت فیلمر دربارهٔ سلطنت مطلقه، در انگلستان که از سده‌ها پیش نظام سلطنتی معتدلی پیدا کرده بود، فاقد اعتبار بود و بلافاصله پس از آن نیز جان لاک در رساله‌ای دربارهٔ حکومت عرفی چنان نقدی از اندیشهٔ سیاسی نویسندهٔ پدرسالار به عمل آورد که رابرت فیلمر اهمیت خود را در انگلستان از دست داد. دگرگونی‌های تاریخی فرانسه و نظام سلطنتی آن یکسره با انگلستان ــ به گفتهٔ ولتر، این «جزیرهٔ آزادی» ــ متفاوت بود و در همین کشور برخی از

---

1. Filmer, op. cit. III, § 10. 2. Filmer, op. cit. III, § 12.

۳. این جمله به زبان فرانسهٔ قدیم le roi le veult است که در انگلستان، از کهن‌ترین روزگاران، به همان صورت به کار می‌رفته است.

4. Filmer, op. cit. III, § 15. 5. Filmer, op. cit. III, § 16.

نویسندگان سیاسی مسیحی و هوادار سلطنت مطلقه کلیات دیدگاه‌های فیلمر را پذیرفتند و دریافتی از آن عرضه کردند که با شرایط و الزامات نهادهای فرانسه سازگار بود. سیاستنامهٔ شرعی بُسوئه نمونهٔ جالب توجهی از این رساله‌هاست که در زیر به اشاراتی اجمالی دربارهٔ آن بسنده می‌کنیم. از میان نویسندگان مخالف اصلاح دینی در کشورهای کاتولیک، بُسوئه، اسقف فرانسوی و آموزگار خصوصی ولیعهد آن کشور، شایان ذکر است که در نخستین سال‌های سدهٔ هیجدهم یکی از پراهمیت‌ترین شریعتنامه‌های متأخر اندیشهٔ مسیحی را نوشت. این شریعتنامه نوشته‌ای سلطنت‌طلبانه است که از سویی، در پیکار با اندیشهٔ اصلاح دینی و از سوی دیگر، مانند آثار بسیاری از نویسندگان کاتولیک برای ردّ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلْلی ــ یا چنان‌که در پیش‌درآمد کتاب آمده، در مخالفت با باور کسانی که «تقوا را مایهٔ سستی بنیانِ سیاست» می‌دانند[1] ــ پرداخته شده است. بُسوئه بر پایهٔ مقدمات الهیات و اندیشهٔ سیاسی خود و در مخالفت با جریان جمهوری‌خواه اندیشهٔ سیاسی جدید که خاستگاه حاکمیت و قدرت پادشاه را مردم می‌داند، به منشأ الهی قدرت باور دارد و بر آن است که مقام سلطنت دارای چهار ویژگی است: نخست این‌که پادشاهی امری قدسانی است؛ دیگر آن‌که پدرسالارانه است؛ سوم، مطلق است و سرانجام آن‌که «تحت فرمان عقل قرار دارد.»[2] دربارهٔ ویژگی نخست، بُسوئه که «فرمان شاه را فرمان خدا» می‌داند، می‌گوید که شخص شاه، موجودی قدسانی است و آن‌که از فرمان او سرپیچی کند، مرتکب گناه شده است. پادشاهان، نمایندگانِ خدا بر روی زمین‌اند و از این حیث، حتیٰ پیامبران آنان را گرامی داشته و شریکان حاکمیت الهی دانسته‌اند، زیرا پادشاهان، حاکمیت الهی را بر مردم اِعمال می‌کنند.[3] نه تنها باید به فرمان پادشاه دادگر گردن گذاشت، بلکه ــ چنان‌که در نامهٔ پطرس حواری آمده است ــ باید از فرمان پادشاهی نیز که وظیفهٔ خود را به درستی انجام نمی‌دهد، اطاعت کرد. اطاعت از فرمان پادشاه امری دینی است و در واقع، اطاعت از خداوند و پادشاه امر یگانه‌ای است، چنان‌که پطرس گفته است: «از خداوند

1. *BP*, p. 5. 2. *BP*, p. 64. 3. *BP*, p. 66.

بترسید و از پادشاهان اطاعت کنید!» وانگهی، خود خداوند نیز در وجود پادشاهان عالم امری قدسی به ودیعه گذاشته است و مؤمنان چنان به جان پادشاه سوگند یاد می‌کنند که گویی به امری الهی و قدسی قسم می‌خورند. بُسوئه اطاعت از پادشاهان را سازگار با روح مسیحیت می‌داند و این اطاعت را «گونه‌ای دیانت» تلقی می‌کند که ترتولیانوس از پدران کلیسا، آن را «دیانت دومین جلال» نامیده است.[۱] «این دومین جلال از نخستین جلال که جلال الهی است و برای تأمین مصلحت مردم بخشی از شکوه خود را در پادشاهان به ودیعه گذاشته است، ناشی می‌شود»،[۲] اما این مقام والای پادشاه نباید موجب غفلت او از تأمین «مصلحت عمومی» شود، بلکه او باید بیندیشد که اِعمال قدرتی که از خداوند ناشی می‌شود، چه گناه و معصیت بزرگی به شمار می‌آید. پادشاه بیدادگری که با تکیه بر تخت خداوندگار، شمشیر الهی را در مخالفت با قوانین و برای به قتل آوردن فرزندان مردم به کار گیرد، دامن خود را به گناهی بزرگ و نابخشودنی آلوده است. پس، بر پادشاه است که از الزامات قدرت خود تبعیت کند، زیرا قدرت پادشاه از آنِ او نیست، بلکه از آنِ خداوند است و بر آنان است که آن را «با تقدس و دیانت» به کار گیرند. پادشاه باید بر رعایای خود، همچون خداوند، یعنی به لطف و از روی شفقت و در یک کلمه خداگونه، فرمان راند.[۳]

شاهی که بُسوئه در نوشتهٔ خود وصف می‌کند، مانند شاهِ همهٔ سیاستنامه‌ها و نیز شریعتنامه‌های مسیحی، شاه آرمانی در محدودهٔ اخلاق و احکام دینی و دارای همان محاسن اخلاقی است که در ادامهٔ سنت افلاطونی بویژه در سیاستنامه‌ها و نیز گاهی در شریعتنامه‌ها تکرار شده است. فرمانروایی مبتنی بر عقل و درایت[۴] است و عقل و درایت شاه نیز به نوبهٔ خود سعادت رعیت را تأمین می‌کند.[۵] بُسوئه نقش عقل و درایت در فرمانروایی را که در نظر او خاستگاهی جز مضمون کتاب مقدس و شریعت مسیحی ندارد و موهبتی الهی

---

۱. اشارهٔ بُسوئه به عبارتی از ترتولیانوس است که در حدود سال ۲۱۲ میلادی نوشته بود: مؤمن مسیحی «امپراتور را به عنوان انسانی که پس از خداوند می‌آید و همه چیز خود را مدیون خداوند می‌داند»، می‌ستاید. Pacaut, *La théocratie*, p. 16

2. *BP*, p. 68-9.   3. *BP*, p. 70-1.   4. *BP*, p. 114.   5. *BP*, p. 119 sq.

است، بویژه برجسته می‌کند و با تکیه بر برخی از قصّه‌های کتاب مقدس آن را بیشتر از کاربرد قهر و زور مایهٔ رستگاری و بقای دولت می‌داند.[1] شاه آرمانی بُسوئه، افزون بر این‌که عقل و درایت را هم‌چون موهبتی الهی دریافت کرده است، خود را بی‌نیاز از مطالعه و تأمل در چگونگی حُسن ادارهٔ اُمور انسانی نمی‌داند، اما بُسوئه مطالعهٔ شاه را به خواندن کتاب تدوینی محدود نمی‌داند، بلکه در نظر او «کتاب همیشگی [شاه]کتاب تکوینی و موضوع مطالعهٔ او تأمل در امور جاری است تا از آن‌ها درس عبرت فراگیرد».[2] در رأس اموری که شاه باید دربارهٔ آن‌ها تأمل کند، «قانون» قرار دارد که «نخستین نهاد» کشور و معیار داوری در هر امری است. با نزول دیانت مسیحی، نصِّ این قانون در کتاب مقدس به ودیعه گذاشته شده و شاه آن را از دست خداوند دریافت کرده است تا ضابطهٔ رفتار خود قرار دهد.[3] شاه باید دانشی از سرشت انسانی و بویژه درباریان خود داشته باشد و گر نه نظام امور دولت از هم خواهد گسیخت، چنان‌که پیوسته در عصر شاهان بی‌تدبیر روی داده است.[4]

> این است آن دو تدبیری که شاه باید اتخاذ کند: نخست این‌که با همهٔ توان خود در شناختن مردمان کوشا باشد و دیگر آن‌که در این کوشش، مترصّدِ ظهور انوارِ غیب باشد و آن را از خداوند طلب کند، زیرا کار صعب و ظریف است.[5]

شاه، افزون بر شناخت رعیت و درباریان، باید خود را بشناسد و این خودشناسی، در امر فرمانروایی، از شناختن دیگران نیز اهمیت بیشتری دارد، زیرا هر چیزی زیبندهٔ هر فردی نیست و از این‌رو، شاهِ خودشناس خود را تسلیم هواهای نفسانی، که زیبندهٔ مقام او نیست، نمی‌کند. شناختِ خویشتنِ خویش، دانشی بزرگ است و شاهی که در سرشت انسانی خود تأملی کرده باشد، به خلاف گفتهٔ چاپلوسان و تملّق‌گویان، خود را کامل‌تر از دیگران و اندیشهٔ خود را برتر از آنان نمی‌پندارد، بلکه آموختن را دوست می‌دارد تا بر کمالات خود

---

1. *BP*, p. 121 sq. 2. *BP*, p. 126. 3. *BP*, p. 127. 4. *BP*, p. 131-2.
5. *BP*, p. 132.

بیفزاید.[۱] قاعدهٔ اساسی سیاست، حسن ادارهٔ کشور است و شاهی که در فرمانروایی خود، عقل و درایت را میزان امور قرار دهد، باید از آن‌چه در درون و بیرون قلمرو فرمانروایی می‌گذرد، آگاهی درستی داشته باشد تا «هیچ فردی جرأت نکند مرتکب خلافی شود»[۲] و نیز شاه آرمانی باید «نیکو سخن»، «رازدار» و «عاقبتْ‌اندیش» باشد.[۳] بُسوئه بر دو صفت تأکید ویژه‌ای دارد: نخست، گرامی داشتن حقیقت هم‌چون ابزاری برای دستیابی به فضیلت‌های شاهانه، زیرا دوست داشتن حقیقت، نشان‌دهندهٔ علاقهٔ به حُسْنِ اداره و درستی کارهاست و شاهی که حقیقت‌جو باشد، در گزینش وزیران و رایزنان خود جانب احتیاط و دامن درستکاری را رها نمی‌کند، رایزنانی درستکار برمی‌گزیند و آنان را به گفتن بی‌پردهٔ حقیقت مکلّف می‌دارد.[۴] دیگر، خداترسی شاه. بُسوئه، نظریه‌پرداز سلطنت مطلقه، تأمین رفاه حال و آرامش رعیت و استواری نظام کشور را به وجود شاهی با قدرت مطلق وابسته می‌داند، قدرتی که به هیچ قدرتی بر روی زمین وابسته نیست،

> اما چنین شاهی نباید خود را فراموش کند یا به خود غرّه شود، زیرا هرچه او کمتر در برابر مردم مسئول باشد، در برابر خداوند بیشتر مورد مؤاخذه قرار خواهد گرفت. بدکاران که ترسی از مردم به خود راه نمی‌دهند، مانند قابیل، از این حیث که دچار خشم خداوند خواهند شد، افراد نگون‌بختی هستند. حال شاهان نیز چنین است. آنان، از این‌رو که در برابر مردمان به سزای اعمال خود نمی‌رسند، در برابر خداوند به عذابی شدیدتر محکوم می‌شوند.[۵]

ویژگی عمدهٔ شاهی که جز در برابر خداوند مسئول اعمال خود نیست، مطلق بودن اقتدار اوست. بُسوئه از این اقتدار مطلق شاه به «جلال» شاهی یا majesté تعبیر کرده و آن را نموداری از جلال خداوندی می‌داند. مراد از جلال شاهی، به تصریح بُسوئه، شکوه ظاهری شاهان نیست که نظر عوام را به خود جلب می‌کند؛

1. *BP*, p. 135. 2. *BP*, p. 136. 3. *BP*, p. 136 sq. 4. *BP*, p. 143 sq.
5. *BP*, p. 112.

شکوه ظاهری شاهان، نتیجهٔ جلال شاهی است و نه خود آن، در حالی‌که «جلال شاهی تجلّی عظمت خداوند در شاه است».

> خداوند کُلّ است و نامتناهی. شاه را به اعتبار مقام شاهی نمی‌توان از عوام مردم دانست، بلکه او شخصی عمومی است، او همهٔ دولت است، ارادهٔ او شامل ارادهٔ همهٔ مردم است. هم‌چنان‌که همهٔ کمال و فضیلت در ذات خداوند جمع آمده، همهٔ قدرت افراد نیز در شاه جمع شده است. چه عظمتی که یک فرد بتواند چنین قدرتی را در خود جمع کند! قدرت الهی در یک آن در مشرق و مغرب عالم ظهور پیدا می‌کند : اقتدار شاه نیز در یک آن در سراسر کشور عمل می‌کند. اقتدار شاه، مانند قدرت خداوند که همه چیز در یَدِ قدرت اوست، همهٔ قلمرو کشور را در یدِ کفایت خود دارد. اگر خداوند عالم را به حال خود رها می‌کرد، عالم نابود می‌شد : اگر اقتدار شاهی نیز در کشور از میان برود، کشور دستخوش آشوب خواهد شد. شاه را در دربْ‌خانهٔ او در نظر آورید! فرمان‌هایی که موجب می‌شود تا صاحبان مناصب و سرداران، رعیت و سربازان، ایالات و سپاهیان در خشکی و دریا در هماهنگی کامل عمل کنند، از آن‌جا صادر می‌شود. این همان تصویری از خداوند است که بر روی عرش مستقر شده و بر همهٔ عالم فرمان می‌راند.[1]

بُسوئه شاهِ ظلّ‌الله و به تعبیر رایج در نزد نویسندگان سدهٔ هیجدهم، «خدای بر روی زمین» را واجب‌الاطاعه می‌داند، حتیٰ اگر فسق او ثابت شده باشد. از این‌رو، قیام بر شاهان که «به نام خداوند وظیفهٔ مقدسی بر عهدهٔ آنان گذاشته شده است»،[2] به هیچ‌وجه جایز نیست، زیرا در این صورت، نظام دولت مختل و آرامش عمومی دستخوش زوال خواهد شد.[3] مرتبهٔ شاهی مقدس است و به

---

1. *BP*, p. 177-8. 2. *BP*, p. 196.

۳. بُسوئه در تفسیر دیگری شاه را «خیر مشترک میان همگان» می‌داند و می‌افزاید که شاه باید مانند خیر مشترک میان همگان دوست داشته شود. «زندگی شاه به مثابه رستگاری همهٔ یک قوم تلقی شده است و از این‌رو، هرکسی باید شاه را مانند خود و حتیٰ بیش از خود

اعتبار تقدّسِ مقام، حتیٰ خروج بر شاه جائر و مستبد جایز نیست، هم‌چنان‌که ایمان نیز داخل در لوازم سلطنت نیست.[۱] بُسوئه با اشاره‌ای به قصه‌های کتاب مقدس و سخن ترتولیانوس که پیش از این آوردیم، نتیجه می‌گیرد که مؤمنان مسیحی، اگرچه در نخستین سده‌های ظهور مسیحیت مورد آزار و اذیت فراوان قرار می‌گرفتند، اما نه تنها هرگز به شورشی علیه امپراتوری نپیوستند، بلکه در میان محنت‌هایی که تحمل می‌کردند، برای امپراتوران نیز دعا می‌کردند.[۲] تنها واکنشی که رعیت در برابر ستم و آزاری که به آنان از سوی شاه جائر تحمیل می‌شود، می‌تواند از خود نشان دهد، دادخواهی محترمانه و بدون توسل به شورش و خشونت و همراه با دعا برای اوست تا به راه راست بازگردد. هر دادخواهی و درخواستی از شاه باید با رعایت مراتب احترام و بدور از هر گونه تُرُش‌رویی انجام پذیرد، زیرا عدم رعایت احترام، نشانهٔ آغاز شورش است و بر شاه نیز واجب است که درخواست‌های مشروع مردم را به گوش قبول استماع کند.[۳] بُسوئه با نقل درخواست بنی‌اسرائیل مبنی بر کاستن از یوغی که بر آنان نهاده شده بود، می‌نویسد:

> منظور من از این‌که دادخواهی‌ها باید محترمانه باشد، این است که باید در واقع چنین باشد و نه در ظاهر، چنان‌که دادخواهی یَرُبْعام و تمامی جماعت اسرائیل بود که به رَحُبْعام گفتند: "پدر تو یوغی سخت بر ما نهاده است، اندکی آن را سبک‌تر کن و ما بندگانی وفادار خواهیم بود!" ــ آیهٔ ۴، باب دوازدهم، کتاب اول پادشاهان ــ این دادخواهی، از این حیث که آنان تخفیفی را می‌خواستند تا بندگان وفاداری باشند، به ظاهر محترمانه بود، اما مشروط نمودن وفاداری به این لطف، همانا آغاز شورش به شمار می‌آمد.[۴]

بُسوئه با اندیشهٔ سیاسی رابرت فیلمر و مباحثی که او در رسالهٔ پدرسالار مطرح کرده بود، به خوبی آشنایی داشت و بسیاری از نکته‌های مهم نظرات خود، از

دوست داشته باشد.» *BP*, p. 187-8

1. *BP*, p. 199. 2. *BP*, p. 200. 3. *BP*, p. 201. 4. *BP*, p. 202.

جمله اشاره به دادخواهی بنی‌اسرائیل و تفسیر آن را به نقل از همان رساله آورده است. او، در دنبالهٔ مطلب، با مقایسهٔ این شیوهٔ دادخواهی با رفتار مؤمنان مسیحی در برابر شاهان جائر می‌نویسد:

> در دادخواهی مؤمنان مسیحی از امپراتوران جائر به چنین چیزی برنمی‌خوریم. در این دادخواهی‌ها همه چیز از فرمانبرداری و فروتنی حکایت دارد؛ حقیقت الهی در آن‌ها با آزادی گفته شده، اما این گفته‌ها چنان از سخنان تحریک‌آمیز پیراسته‌است که حتیٰ امروزه نیز نمی‌توان آن‌ها را خواند و به احساس اطاعتی که در آن‌ها نهفته است، پی نبرد.[1]

با این‌همه، بُسوئه، مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان شرعی، که به هر حال، اطاعت از خداوند و گردن گذاشتن به حکم او را بالاترین طاعت می‌دانستند، استثنایی را بر قاعدهٔ فرمانبرداری بی‌چون و چرا از شاه وارد می‌کند و آن در موردی است که از شاه فرمانی در عدم اطاعت از خداوند صادر شود.

> مرتبهٔ اطاعت از هرکسی تابع شأن اوست و نباید خلاف فرمان شاه به حکم والی گردن نهاد. ورای همهٔ پادشاهی‌ها پادشاهی خداوند قرار دارد و آن، در واقع، تنها پادشاه دارای حاکمیت مطلق است؛ دیگرِ امپراتوری‌ها همه از آن ناشی می‌شوند و آن، منشأ همهٔ قدرت‌هاست. پس، هم‌چنان‌که در صورتی تابع والی می‌باید بود که فرمان او خلاف فرمان شاه نباشد، تبعیت از شاه نیز زمانی ضروری است که فرمان او خلاف دستورهای الهی نبوده باشد. به همین دلیل، هم‌چنان‌که نباید از والی خلاف فرمان شاه تبعیت کرد، از شاه نیز نباید خلاف دستورات الهی تبعیت کرد.[2]

بُسوئه «حکومت» را از این حیث امری ضروری می‌داند که جمهور مردم تابع هواهای نفسانی و خواست‌های گوناگون خود هستند و بنابراین، همه باید تابع فرمانروایی باشند تا امور آنان را سامان دهد. آن‌جاکه هر کسی هواهای نفسانی

---

1. idid. 2. *BP*, p. 195.

خود را دنبال کند، سامان اجتماعی زوال می‌یابد و این وضع را سببی جز فقدان حاکمی توانمند نیست. آن‌جاکه اقتدار سیاسی وجود نداشته باشد، انبوه مردم هم‌چون رمه‌ای بی‌شبان پراکنده‌اند و تنها با اِعراض از اراده‌های فردی و گردن نهادن به فرمان حاکمی توانمند به وحدت دست می‌یابند[1] و همین اقتدار سیاسی یگانه پشتوانهٔ عدالت به شمار می‌رود که بُسوئه مانند همهٔ شریعتنامه‌نویسان مایهٔ قِوام هر اجتماعی می‌داند. بُسوئه عدالت و داوری را ناشی از ذات خداوند و از صفات خاص او می‌داند که به شاه تفویض شده است تا پایه‌های تخت او استوار شود.[2] تنها قلمرو فرمانروای دادگر می‌تواند گسترش یابد و همگان خواهان ریاست او هستند. بُسوئه، با اشاره‌ای به وصفی که در کتاب مقدس از فرمانروایی عیسیٰ مسیح آمده، فرمانروایی شاه دادگر را رمزی از آن و پس از عیسیٰ او را هم‌چون نجات‌دهندهٔ دومی می‌داند که مسکینان را می‌رهاند.[3]

اگرچه کوشش برای تدوین اندیشه‌ای سیاسی بر مبنای منابع کتاب و سنت مسیحی با بُسوئه به پایان نرسید، اما او را می‌توان یکی از واپسین نمایندگان پراهمیت سیاستنامه‌نویسیِ شرعی در اندیشهٔ سیاسی مغرب‌زمین دانست. چنان‌که گفته شد، کوشش برای تدوین اندیشهٔ سیاسی بر مبنای کتاب و سنت مسیحی با توجه به سرشت دیانت عیسوی، کوششی کمابیش متأخر و دولتِ آن نیز مستعجِل بود و واکنش بنیادینی نیز در میان اهل شریعت و حکمای مدرسیِ درون و بیرون کلیسا ایجاد کرد. واکنش نظری اهل شریعت و حکمای مدرسی، اگرچه، به طور عمده، نقادی اندیشهٔ سیاسی هواداران نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا بود و نتوانست به نوبهٔ خود اندیشهٔ سیاسی نویی را بر مبنای کتاب و سنت مسیحی تدوین کند، اما نقادی آنان از مبانی سیاست شرعی، راه تدوین سیاست عرفی را هموار کرد. دگرگونی‌های بنیادین اندیشهٔ سیاسی در حوزهٔ دولت‌های ملّی نوبنیاد و بیرون کلیسا و قلمرو شریعت روی می‌داد و از این‌رو اندیشهٔ سیاسی اهل شریعت و هواداران اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت به حاشیهٔ

---

1. *BP*, p. 17-9. 2. *BP*, p. 289. 3. *BP*, p. 290.

جریان تنومند اندیشهٔ سیاسی نوآیین دوران جدید رانده شد و اگرچه به عنوان مقدمات برخی از وجوه اندیشهٔ سیاسی جدید در قلمرو نظر کمابیش اهمیتی داشت، اما نتوانست نظامی از اندیشهٔ مستقل از جریان تجدّد تدوین کند. اندیشهٔ سیاسی جدید، اندیشه‌ای فراگیر و همه‌جانبه بود تا جایی که حتیٰ اندیشهٔ سیاسی دینی نیز نتوانست خود را از میدان جاذبه و تأثیر آن دور نگاه‌دارد. اندیشهٔ سیاسی جدید و اندیشهٔ تجدّد به طور کلی چنان مبانی و اصول بنیادینی را تأسیس و تدوین کرده بود که هیچ جریانی از اندیشه را توان آن نبود که با عزل نظر از آن مبانی و اصول به تأمل نظری در سیاست ادامه دهد. نتیجهٔ این وضع، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، رویکرد نوآیین اندیشمندان سیاسی به مبانی نظری شریعت و تفسیر آن با توجه به الزامات اندیشهٔ تجدّد و منطق اندیشهٔ سیاسی جدید بود. از این رویکرد نوآیین در بخش دوم این جلد سخن خواهیم گفت؛ در واپسین فصل این بخش به مبانی نظری جمهوری‌خواهی جدید اشاره می‌کنیم که شالودهٔ همهٔ نظام‌های اندیشهٔ سیاسی تجدد بود.

فصل پنجم

نظریهٔ جمهوری‌خواهی جدید

اندیشهٔ سیاسی دوران جدید با بنیادگذاری نظریهٔ نوآیین جمهوری‌خواهی در جمهوری فلورانس ایتالیا بویژه با نیکْکولو ماکیاوللْی آغاز می‌شود. پیش از این در بحث از اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه گفته شد که مفهوم بنیادین آن دورهٔ تاریخی، به تبع الهیات عیسوی، اندیشهٔ رستگاری روح انسان بود و اگرچه هواداران و مخالفان خلافت پاپ و ولایت کلیسا بیش از یک هزاره بر سر تفسیر آیه‌های معدودی از کتاب و برخی قراین سنت به هم‌جنگیدند، اما هر دو گروه در این اندیشه هم‌سخن بودند که غایت مرجعیت معنوی کلیسا و اقتدار دنیوی امپراتوری جز تدبیر امور دین و دنیا و رستگاری روح مؤمنان نیست و اندیشهٔ برآمده از دیانت مسیحی تنها اندیشه‌ای است که همهٔ امور دین و دنیا و ظواهر و بواطن مردم را شامل می‌شود. در این نظریه، تمایزی راستین میان سیاست، دیانت، اخلاق و امور اجتماعی وجود نداشت و مسیحیت برای همهٔ وجوه حیات «انسانی که تولدی دوباره یافته» بود،[1] احکامی را بشارت می‌داد و هر کاری می‌بایست «برای جلال خداوند» انجام می‌شد.[2] در این اندیشهٔ فراگیر،

۱. «نامهٔ پولس به رُمیان»، فصل دوازدهم، آیهٔ ۲.

۲. «اولین نامهٔ پولس قدیس به کلیسای شهر قرنتس»، فصل دهم، آیهٔ ۳۱. برابر نصّ صریح عهد جدید ــ آیهٔ ۱ از فصل پنجم نامهٔ پولس به افسیان ــ یگانه غایت اعمال مؤمن مسیحی، در حیات دنیا، مانند کودکان که از پدر خود تقلید می‌کنند، تقلید از خداوند است. چنان‌که در آیهٔ ۲ از فصل دوازدهم نامهٔ پولس به رُمیان آمده، مؤمنان هرگز نباید «به این دنیا (saeculus) تَشَبُّه پیدا» کنند، بلکه «با تجدید نظر در داوری‌های خود»، انقلابی در نفوس خود بر پا کنند تا بااین انقلاب به «ارادهٔ خداوند دربارهٔ آن‌چه خوب است، موجب رضای او می‌شود و آن‌چه کامل است» پی ببرند. این آیه دلیلی محکم بر بحث دربارهٔ بی‌التفاتی مؤمن

احکام عام دیانت مسیحی همهٔ امور خصوصی و عمومی را شامل می‌شد، احکامی که از طریق وحی به عیسیٰ مسیح نازل شده بود و متولیان کلیسا وظیفهٔ تفسیر و تعیین مصادیق آن را بر عهده داشتند. در اندیشهٔ مسیحی، انسان، موجودی یگانه بود و همهٔ ساحت‌های حیات مؤمن در دیانت او خلاصه می‌شد و جایی برای قلمروهای مستقل اخلاقی، اجتماعی و سیاسی وجود نداشت. مؤمن مسیحی هم‌چون سالکی بود که دنیا را «زندان» خود و در بهترین حالت، «مزرعهٔ آخرت» می‌دانست و دروازهٔ ورود به آخرت، آستانهٔ سنگ تعمیدی بود که تولد دوباره را امکان‌پذیر می‌کرد.[1]

در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه، مؤمن مسیحی، به خلاف شهرهای یونانی، رعیت بود و نه شهروند و از احکامی تبعیت می‌کرد که از ارادهٔ او منبعث نمی‌شد. پیش از ترجمهٔ سیاست ارسطو به زبان لاتینی با تکیه بر اندیشه‌ای که «قصرِ اَمَل را سخت سست بنیاد» و مؤمن را رعیت «قلمرو پادشاهی آخرت» می‌دانست، تدوین مفهوم «دولت» امکان‌پذیر نبود[2] و از این حیث، تفاوت چندانی میان دو جریان عمدهٔ اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه وجود نداشت: در حالی‌که نظریه‌پردازان ولایت مطلقه، روحانیت کلیسا را متکفِّل هدایت مؤمنان می‌دانستند، نظریه‌پردازان ضدّ ولایت پاپ و کلیسا با قبول مرجعیت آن دو در امور دین، تدبیر امور دنیا به مثابه «مزرعهٔ آخرت» را ــ چنان‌که پیش از این از سخن دانته آوردیم ــ از وظایف «مُلْک دنیا» یا امپراتوری می‌دانستند. در پایان سده‌های میانه، به شرحی که پیش از این گذشت، نظریه‌پردازان امپراتوری با تفسیر نویی از دیانت مسیحی توانستند اندیشهٔ سیاسی را در جهتی هدایت کنند که از بسط آن در نزد نویسندگان فلورانسی در سده‌های چهاردهم به بعد به

مسیحی به کار جهان است که در فصل نخست دربارهٔ آن بحث کرده‌ایم. این نکته را نیز باید به اشاره بیفزاییم که تحولی در الهیات مسیحی که از آن به سکولاریزاسیون تعبیر شده، در واقع، کوششی برای «تَشَبُّه به دنیا» و تن در دادن به منطق آن است. بنابراین، بدیهی است که نفی دنیا مقدمه و شرط تحقق سکولاریزاسیون است.

1. Walter Ullmann, *Medieval foundations of renaissance humanism*, p. 18 sq.

2. Ullmann, op. cit. p. 104.

اومانیسم شهروندی دورهٔ نوزایش تعبیر شده است.[۱] با اومانیسم دورهٔ نوزایش «نخستین»،[۲] بشریتِ (humanitas) انسان در کانون تأمل نظری قرار گرفت و جانشین انسان به عنوان مؤمن مسیحی شد. با تأکید بر بشریتِ انسان، در قلمرو سیاست، مفهوم شهروندی تدوین شد که برابر آن، انسان، شهروند مستقل دولتی خودمختار بود و بدین سان، حاصل همهٔ وجوه حیات عمومی او قلمروی را به وجود آورد که از آن به سیاست به معنای جدید این اصطلاح یا politics تعبیر شده است. اومانیسم شهروندی یکی از خاستگاه‌های مفاهیم جدید، مانند «ملّت»، به عنوان شالودهٔ دولت جدید، دولت ملّی، حاکمیت دولت، حقوق مناسبات میان ملّت‌های دارای حاکمیت، اصالت فرد و کثرت‌گرایی بود، مفاهیمی که به طور کلی از اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه غایب بود.[۳] افزون بر این، اومانیسم دورهٔ نوزایش، واکنشی در برابر جهان‌شمولی و تمامیت‌خواهی اندیشهٔ سیاسی مسیحی بود که در عین حال، تنها یکی از ساحت‌های حیات انسان را مورد توجه قرار می‌داد، در حالی‌که اومانیسم شهروندی تعادلی میان بشریت انسان و وضع او، به عنوان مؤمن مسیحی، حیات دنیا و آخرت و زندگی عرفی و نیاز به ابدیت او به وجود آورد.[۴]

کانون اومانیسم شهروندی جمهوری فلورانس بود که پایین‌تر به برخی از حوادث تاریخی آن اشاره خواهیم کرد. در واپسین دهه‌های سدهٔ چهاردهم تا نخستین دهه‌های سدهٔ پانزدهم، فلورانس، به دولت- شهری با نهادهای آزاد

۱. اصطلاح اومانیسم شهروندی را در ترجمهٔ Bürgerhumanismus می‌آوریم که تاریخ‌نویس آلمانی، هانْس بارون، در سال ۱۹۲۸ برای توصیف بحرانی جعل کرد که در نخستین سال‌های سدهٔ پانزدهم در فلورانس آغاز شد و از پی‌آمدهای آن تدوین نوعی اندیشهٔ شهروندی بر پایهٔ ارزش‌های اومانیسم بود.

۲. منظور اومانیسمی که از نظر تاریخی در واپسین دهه‌های سدهٔ چهاردهم و نیمهٔ نخست سدهٔ پانزدهم در ادبیات ایتالیایی پیدا شد و تاریخ‌نویسان اخیر آن گرایش ادبی و فکری را «نوزایش نخستین»، «اومانیسم نخستین» یا چنان‌که گذشت، به سبب گرایش‌های سیاسی نویسندگانِ این دوره، «اومانیسم شهروندی» خوانده‌اند. این گرایش را نباید با جنبش اومانیسم ادبی سده‌های پانزدهم و شانزدهم ـ که دورهٔ بازگشت به ادبیات یونان و رُم باستان بود ـ اشتباه کرد. Christian Bec, *Précis de littérature italienne*, p. 114

3. Ullmann, op. cit. p. viii.

4. Ullmann, op. cit. p. 117.

تبدیل شد و بسیاری از اهل ادب ــ که در مکتب اومانیست‌هایی مانند پِترارکا پرورش یافته بودند ــ به دعوت طبقهٔ حاکمهٔ جمهوری روی به آن شهر گذاشتند و در شمار دبیران فلورانسی درآمدند. کُلوتْچو سالوتاتی و لئوناردو بْرونی در شمار این نخستین اومانیست‌ها بودند که در نوشته‌های خود، در مخالفت با اندیشهٔ رایج سده‌های میانه، به ستایش از «زندگی فعال» پرداختند و مباحثی مانند آزادی،[۱] کرامت انسانی و اُنسِ اجتماعی در محدودهٔ «میهن» را مطرح کردند. اومانیست‌های شهروندی میهن را برترین فرآوردهٔ زندگی اجتماعی انسانی و آن را قلمرویی می‌دانستند که افراد هر جامعه‌ای می‌توانند در درون آن توانایی‌های خود را شکوفا کنند و به کمال و افتخار دست یابند. در نظر آنان، نظام جمهوری یگانه شیوهٔ فرمانروایی سازگار با اساس آزادی بود که هر یک از افراد اجتماع در آن مجالی برای مشارکت در ادارهٔ امور سیاسی را پیدا می‌کرد.[۲]
پیش از اومانیست‌های شهروندی، شاعر ایتالیایی، دانته، در کُمدی الهی، ابیاتی شورانگیز دربارهٔ وطن‌خواهی آورده بود، اما با جنبش اومانیسم که نمایندگان آن با بازگشت به منابع ادب قدیم یونانی و رُمی و رویکری نقادانه به اندیشهٔ سده‌های میانه، توجهی دوباره به زندگی مدنی پیدا کرده بودند، میهن به یکی از موضوعات اساسی ادب جدید تبدیل شد. پِترارکا در قصیده‌ای خطاب به مامِ وطن، ایتالیا، مرهمِ «سخن را درمانی بی‌حاصل برای زخم‌های کُشندهٔ جسم» آن توصیف کرد و سالوتاتی نیز به سال ۱۳۷۶، در زمانی که سپاهیان مزدور حکومت پاپی ــ که بیشتر فرانسوی بودند ــ سرزمین‌های ایتالیایی را به تصرف خود در می‌آوردند، از اهالی ایتالیا خواست تا در برابر «فرانسویان طمّاع» پایداری کنند و نگذارند بیگانگان بر کشور آنان چیره شوند. این سپاهیان قصد

---

۱. در بررسی اندیشهٔ سیاسی دورهٔ نوزایش فلورانس باید در نظر داشت که مفهوم «آزادی» یا libertas مضمون دوگانه‌ای داشت: از دیدگاه بحث دربارهٔ نهادهای سیاسی، آزادی به معنای شیوهٔ حکومتی غیر خودکامه بود، اما در مناسبات میان شهرهای ایتالیایی، آزادی به معنای استقلال و عدم وابستگی بود.

Felix Gilbert, «The Venetian constitution in Florentine political thought», Nicolai Rubinstein, *Florentine studies*, p. 466.

2. Bec, op. cit. p. 115.

دارند «شما را قانع کنند که با خاکساری به فرمانروایی کلیسا گردن بگذارید». آن‌گاه، سالوتاتی، با اشاره‌ای به وعده‌های بسیار سپاهیان مزدور، می‌نویسد که آنان «هدفی جز این ندارند که به یاری شما ایتالیا در بردگی سقوط کند و فرانسویان بر آن چیره شوند».

> اجازه ندهید که ایتالیا که پیش از این، به همّت پدران شما، شهبانوی جهان بود، اینک به چنگ بربرها و بیگانگان بیفتد! سخن کاتون را آویزهٔ گوش هوش کنید که گفت: "می‌خواهیم آزاد باشیم و هم‌چون مردمان آزاد زندگی کنیم".[1]

تشویق مردم ایتالیا به وطن‌خواهی، در نوشته‌های اومانیست‌ها، از صِرفِ فراخوان به پایداری در برابر دشمنان کشور و تجاوزهای بیگانگان بسی فراتر می‌رفت؛ وطن‌خواهی، به عنوان تأکیدی بر مفهوم میهن، از عمده‌ترین موضوعات نویسندگان اومانیست بود و از مجرای نوشته‌های آنان به اندیشهٔ سیاسی جدید انتقال پیداکرد. بْرونی و سالوتاتی با تعبیراتی از میهن سخن گفتند که از آن پس ماکیاوِلْلی و گوئیتْچاردینی در نوشته‌های خود آوردند. آن هر دو وطن‌خواهی و میهن‌دوستی را بالاتر از هر امری می‌دانستند، چنان‌که سالوتاتی نوشت که «ما مکلّف به احترام به والدین، محبت به فرزندان و خوبی‌کردن در حق همگان هستیم، اما این همه را و نیز وجود خودمان را مدیون میهن خود هستیم». در همان زمان، پالْمیِئری، یکی دیگر از نویسندگان اومانیست، گامی فراتر گذاشت و نوشت: «من اعلام می‌کنم که از میان کارهای انسانی، هیچ کاری به اندازهٔ کاری که برای رهایی و تعالی میهن انجام می‌دهیم، ارجمند و شایسته نیست»[2] و لِئون باتْتیشْتا آلْبِرتینی که واپسین نمایندهٔ بزرگ اومانیسم شهروندی به شمار می‌آمد، با اندکی اغراق نوشت که «هرگز، هیچ بیدادگری مانع از این نخواهد شد که نسبت به میهن خود علاقه‌ای بسیار و محبتی کامل داشته باشم».[3]

1. Jean Delumeau, *L'Italie de la renaissance à la fin du XVIIIe siècle*, p. 21-2.
2. Christian Bec et alii, *L'Italie de la renaissance*, p. 89.
3. Bec et alii, op. cit. p. 106.

با مرگ آلبرتینی و با بحرانی که در نظام سیاسی فلورانس آغاز شد، جنبش اومانیسم شهروندی رو به زوال گذاشت و جریان فکری دیگری رشد پیدا کرد که به تدوین نظریهٔ جمهوری‌خواهی جدید منجر شد. با اندیشهٔ سیاسی نوآیینی که بویژه جمهوری فلورانس خاستگاه آن بود، دگرگونی بنیادینی در دریافت از سیاست پدیدار شد که بنیادگذار آن نیکّکولو ماکیاوللی، شهروند و از دبیران و سیاست‌مردان فلورانسی بود و هم‌او با اعلام این‌که «نجات میهن خود را برتر از رستگاری روح» می‌داند، و تدوین اندیشهٔ سیاسی «نجات میهن»، گسستی از اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه ایجاد کرد. ماکیاوللی در تاریخ فلورانس به مناسبت گزارش نبردی که به سال ۱۳۷۵ میان پاپ گرگوریوس یازدهم و شهروندان فلورانس درگرفت و سه سال به درازا کشید، می‌نویسد که «شهروندان آن زمان، میهن خود را از جان خود بیشتر دوست داشتند»[1] و هم‌او در نامهٔ مورخ ۱۶ آوریل ۱۵۲۷، در دوره‌ای بحرانی که ارتش امپراتوری به سوی فلورانس در حرکت بود، به فرانچسکو وِتّوری نوشت: «کشورم را از جانم دوست‌تر دارم». بدیهی است که این ترجیح میهن،[2] به عنوان مفهومی نوآیین در اندیشهٔ سیاسی،

---

1. *IF*, III, vii.

گوئیتچاردینی نیز در رسالهٔ گفتگو دربارهٔ نظام سیاسی فلورانس از قول یکی از مخاطبان می‌نویسد: «باید در میان فرماندهان دهگانهٔ جنگ، کسانی را منصوب کرد که میهن خود را از جان خود بیشتر دوست داشته باشند، زیرا امکان‌پذیر نیست که برای حکومت‌ها و دولت‌ها، به گونه‌ای که امروزه اداره می‌شوند، یعنی برابر احکام دیانت مسیحی، قواعدی فراهم آورده شود.» Guicciardini, «Dialogo del reggimento di Firenze» *Opere*, p. 317

2. Machiavelli, *Opere*, p. 1136.

واژهٔ میهن یا patria در دنیای باستان، در نوشته‌های یونانی و رُمی، ناظر بر شهر و زادگاه بود، اما در سده‌های میانه که مدینهٔ الهی به وطن حقیقی مؤمنان تبدیل شده بود، پدران کلیسا میهن را به معنای «وطن معنوی» در مدینهٔ آسمانی به کار می‌گرفتند. در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، تحول دیگری در مضمون واژهٔ patria پدیدار و به «قلمرو سرزمینی ملّی» اطلاق شد. کانترویچ در پژوهش خود با بررسی سابقهٔ استعمال واژهٔ patria یادآور شده است که نخست، به سال ۱۳۰۲ میلادی، در فرمانی از فیلیپ چهارم، پادشاه فرانسه، این اصطلاح در تداول جدید آن پدیدار شد و آنگاه در نوشته‌های اومانیست‌ها در ترکیب «مرگ در راه میهن» یا pro patria mori صبغه‌ای دینی و عاطفی نیرومندی یافت.

Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, p. 113-9.

بر جان و رستگاری روح جز از مجرای تأسیس اندیشهٔ سیاسی جدیدی که ماکیاوللی بنیادگذار آن بود، امکان‌پذیر نبود. با آغاز دورهٔ مسیحی، میان جان و میهن زمینی مؤمنان ــ که در دورهٔ جاهلی کشور بود و اهالی آن جان خود را در راه بزرگی میهن و دفاع از آن در برابر بیگانگان به آسانی نثار می‌کردند ــ شکافی ایجاد شد و میهن، چنان‌که پدران کلیسا می‌فهمیدند، نه «مصر و عراق و شام»، بلکه «جایی بود که او را نام» نبود.[1] ماکیاوللی با بیان این‌که نجات میهن را بر رستگاری جان خود ترجیح می‌دهد، این نکته را برجسته کرد که در دوران جدید، میهن جای جان را گرفته است و این سخن، از دیدگاه تحول مفاهیم، در آن دوره، «اگر نه کفر، لاجرم، انقلابی به شمار می‌آمد».[2]

در نزد رُمیان باستان، میهن و میهن‌دوستی بسیار ارجمند بود و پیوند میان شهروندان و کشور نیز برترین پیوند به شمار می‌آمد. سیسرون می‌نویسد که به گواهی «دیدهٔ جان و خرد، در میان پیوندهای اجتماعی، هیچ پیوندی ارجمندتر از عُلْقه‌ای نیست که ما را به کشور پیوند می‌دهد. پدر و مادر، فرزندان، نزدیکان و دوستان ما همه عزیزند، اما میهن به تنهایی مشمول همهٔ علاقهٔ به آن‌هاست. کدام نیک‌مردی است که از نثار جان به میهن، چنان‌که سودمند باشد، خودداری

نیازی به گفتن نیست که مفهوم میهن مانند بسیاری دیگر از مفاهیم اندیشهٔ سیاسی جدید، جعل جدید است. اگرچه مفهوم میهن در رساله‌های سیاسی ماکیاوللی آمده است، اما چنان‌که یکی از مفسران نوشته‌های او توضیح داده، ماکیاوللی مفهوم میهن در تداول جدید و در تقابل آن با رستگاری روح را در نامه‌ای که دهه‌ای پس از به پایان رسیدن کتاب گفتارها نوشت، آورده است. Burns (ed.), *Cambridge history of political thought : 1450-1700*, p. 56-7.

لازم به یادآوری است که تأکید بر نجات مردم در دنیا و برتری آن بر رستگاری روح در آخرت از مباحث بنیادین اندیشهٔ سیاسی جدید است، چنان‌که تامس هابز نیز به دنبال ماکیاوللی «نجات مردم را برترین قانون» (salus populi suprema lex) می‌داند.

Thomas Hobbes, *The elements of law*, II, 9, § 1, p. 179.

۱. اشاره به بیتی از مثنوی نان و حلوای شیخ بهایی که در بیان این تلقی قدما از وطن ــ که با دریافت پدران کلیسا نیز مطابقت دارد ــ می‌گوید:

این وطن مصر و عراق و شام نیست	این وطن جایی است کو را نام نیست.

2. J. Peter Euben, «Corruption», T. Ball, J. Farr and R. L. Hans, *Political innovation and conceptual change*, p. 230.

کند؟»[1] سیسرون در یکی از خطابه‌های خود در مجلس سِنای رُم عبارتی را بیان کرده است که احتمال دارد سخنی راکه از ماکیاوللی و گوئیتْچاردینی نقل کردیم، اشاره‌ای تلمیحی به آن باشد. او می‌گوید: «میهن برای من از جان گرامی‌تر است».[2] اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که به‌رغم تأکیدی که نویسندگانی مانند سیسرون بر جایگاه میهن و میهن‌دوستی کرده بودند، دریافت ماکیاوللی و گوئیتْچاردینی را باید هم‌چون «بدعت و انقلابی» در اندیشهٔ سیاسی به شمار آورد. هم‌چنان‌که در نزد نویسندگان سده‌های میانه، میهن‌دوستی و دفاع از میهن، تنها در محدودهٔ الزامات دیانت مجاز بود، رُمیان نیز میان دفاع از میهن و رعایت ملاحظات اخلاقی، این را برتر از آن می‌دانستند. سیسرون، که نوشته‌های او مورد توجه ماکیاوللی قرار داشت، این پرسش را مطرح کرده بود که آیا می‌توان در دفاع از میهن از هر ملاحظهٔ اخلاقی چشم‌پوشی کرد؟ و بدیهی است که پاسخ او، به عنوان فیلسوف سیاسی و اخلاقی دوران قدیم، به این پرسش منفی بود، زیرا به گفتهٔ سیسرون، برخی از اعمال انسانی چنان زشت و خفّت‌بارند که هیچ «مرد هوشمندی، حتیٰ برای نجات میهن، دست به آن‌ها نخواهد زد». «مرد هوشمند، برای مصلحت میهن، مرتکب چنین اعمالی نخواهد شد و میهن نیز اجازه نخواهد داد که کسی از برای او به چنین اعمالی دست بزند».[3]

از اشاره‌های گذرایی که از دیدگاه تحول مفاهیم به دگرگونی‌های مفهوم میهن آوردیم، می‌توان دریافت که میان مبانی مفهوم میهن، به گونه‌ای که نویسندگان رُمی در می‌یافتند و اومانیست‌های شهروندی، از سویی، و نظریه‌پردازان جدید سیاست، از سوی دیگر، تمایزی بنیادین وجود داشت. بدیهی است که خاستگاه تمایز میان دو دریافت از مفهوم میهن، تمایز مبانی اندیشهٔ سیاسی قدیم و جدید بود و توضیح گسستی که در آغاز دوران جدید میان این دو دریافت متفاوت ایجاد شد، بدون ایضاح مبنای متفاوت نظریهٔ جمهوری‌خواهی جدید ممکن نیست. در این فصل، نوشته‌های سه نظریه‌پرداز مهم فلورانسی را بررسی خواهیم

1. Cicéron, *De officiis*, I, xi, 34. 2. Cicéron, *In L. Catilinam oratio*, I, xi, 27.
3. Cicéron, *De officiis*, I, xlv, 159.

کرد، اما این نکته را به اجمال یادآور می‌شویم که نظریه‌پردازی دربارهٔ نظام‌های سیاسی جدید با توجه به بحران نظام سیاسی جمهوری فلورانس آغاز شد و تأملی دربارهٔ امکان اصلاحات در آن بود و اصطلاحات رایج در بحث دربارهٔ نهادهای سیاسی فلورانس را به کار می‌گرفت. از این‌رو، پیش از ورود در بحث اندیشهٔ سیاسی، ناچار، باید به برخی از حوادث مهم و نهادهای سیاسی فلورانس اشاره کنیم. در حدود سال ۱۱۰۰ میلادی شهرهای ایتالیا به عنوان کُمون‌ها یا جماعات مستقل (comuni) سامان یافتند و در پایان سدهٔ دوازدهم بسیاری از آن‌ها نظام‌های حکومتی انتخابی پیدا کردند که در رأس آن، فرمانروا یا potesdà قرار داشت و قدرت عالی یا potestas برای ادارهٔ امور آن جماعت در دست او بود. البته، این شهرها به‌رغم استقلالی که در عمل پیدا کرده بودند، در سدهٔ دوازدهم و سیزدهم که امپراتوری نظام حکومتی رسمی بود، به طور قانونی وابسته به امپراتوری بودند، چنان‌که نوعی از اندیشهٔ جمهوری‌خواهی در این شهرها نیز با اندیشهٔ رایج که حکومت را ودیعه‌ای الهی، و سلطنت را یگانه شکل حکومت مشروع می‌دانست، در تعارض بود. به تدریج، تفسیرهای نویی از حقوق رُمی که برابر آن امپراتوری یگانه شکل حکومتی و امپراتور یگانه سرور جهان تلقی می‌شد، به عمل آمد و بدین سان، خودمختاری شهرهای ایتالیا مبنایی حقوقی پیدا کرد و در همین تفسیرهای جدید کوشش‌هایی نیز در جهت تأکید بر مردم به عنوان منبع حاکمیت به عمل آمد که برای استوار شدن نظام سایر شهرهای ایتالیا اساسی بود. آن‌چه از نظر تاریخ اندیشهٔ سیاسی بیشتر از تفسیر حقوق رُمی برای خودمختاری این شهرها اهمیت داشت، کشف دوبارهٔ کتاب سیاست ارسطو بود که با ترجمهٔ کامل لاتینی ویلیام مورْبِکه به سال ۱۲۶۰ در دسترس فیلسوفان قرار گرفت و نخستین بار در حوزهٔ علمیهٔ پاریس تدریس و در دیگر حوزه‌های علمیهٔ اروپایی شرح‌هایی بر آن نوشته شد.[۱] تأکید ارسطو در

۱. اولمن به درستی اشاره کرده است که ترجمهٔ سیاست ارسطو و تفسیرهای آن را می‌توان یکی از خاستگاه‌های اندیشهٔ سیاسی جدید دانست. بویژه در نیمهٔ دوم سدهٔ سیزدهم و سدهٔ چهاردهم، نوشتن تفسیر بر سیاست ارسطو به نوع ادبی مستقلی تبدیل شده بود و تأمل نظری دربارهٔ سیاست نیز در کنار علم حقوق که به لحاظ مباحث، همسانی‌هایی با آن داشت،

کتاب سیاست بر شهر، به عنوان واحد سیاسی، برابری شهروندان در تقسیم مناصب و انتخابی بودن فرمانروایان، افق‌های نویی را در برابر اندیشهٔ سیاسی در حال تدوین باز کرد و زمینه را برای بسط جدیدی در اندیشهٔ سیاسی فراهم آورد که شهرهای خودمختار به آن نیاز داشتند. در پایان سدهٔ سیزدهم در بیشتر شهرهای ایتالیایی، به جز در دو جمهوری ونیز و فلورانس، شهریاری‌هایی برقرار شده بود که ایتالیایی‌ها آن‌ها را signori می‌نامیدند، اما با آغاز دورهٔ نوزایش، دو شهر ونیز و فلورانس به کانونی برای دگرگونی‌هایی در سازمان‌دهی سیاسی و تأمل در شیوه‌های فرمانروایی و قدرت سیاسی تبدیل شدند و بویژه در فلورانس اندیشه‌ای سیاسی تأسیس شد که نظریهٔ جمهوری‌خواهی نوآیین نخستین و مهم‌ترین فرآوردهٔ آن بود.

در فاصلهٔ سده‌های دوازدهم تا چهاردهم، به تدریج، شالودهٔ نهادهای نظام جمهوری در فلورانس استوار شد. در این جمهوریِ «شهری»، هر شهروندی جزئی از قدرت سیاسی به شمار می‌آمد که از طریق نمایندهٔ خود که از مجرای انتخابات اصناف یا محله‌های شهر به مناصب حکومتی راه می‌یافت، در ادارهٔ امور مشارکت داشت. مدت نمایندگی بسیار کوتاه و میان دو تا چند ماه در نوسان بود. اصل در نیل به مناصب حکومتی برابری همهٔ شهروندان بود که از طریق انتخابات یا به قید قرعه برگزیده می‌شدند، اما رسم بر این بود که در امور مهم از همهٔ شهروندان دارای صلاحیت در شوراهای مشورتی نظرخواهی شود. در صورتی که ضرورت ایجاب می‌کرد و بحرانی پیش می‌آمد، شورایی نیز با شرکت همهٔ شهروندان تشکیل می‌شد تا هیأتی را که قدرت نامحدودی برای

شاخه‌ای مستقل از دانش حیات اجتماعی انسان به شمار می‌آمد.

Walter Ullmann, *Law and politics in middle ages*, p. 283-4.

اولمن در پژوهش دیگری با عنوان مبانی قرون وسطایی اومانیسم دورهٔ نوزایش، دربارهٔ جایگاه رسالهٔ ارسطو در تدوین اندیشهٔ سیاسی جدید می‌نویسد که سیاست به عنوان بیان سیاسی و اجتماعی نظم طبیعی جدید که از مفهوم بازیافتهٔ «طبیعت» در فلسفهٔ ارسطویی ناشی می‌شد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود، زیرا کلیدی برای درک چگونگی عملکرد سامان طبیعی اجتماع انسانی به دست می‌داد.

Ullmann, *Medieval foundations of renaissance humanism*, p. 90.

انجام اصلاحات داشتند، برای ادارهٔ موقت شهر انتخاب کنند. در سدهٔ سیزدهم، در رأس نهادهای حکومتی فلورانس signoria یا قوهٔ مجریه، هیأتی مرکب از هشت تن قرار داشت که به مدت دو ماه از طریق انتخابات اصناف به آن مقام می‌رسیدند. دو شورای «وسیع»، یعنی شورای شهری مرکب از سیصد نفر و شورای مردمی مرکب از دویست و پنجاه عضو برقرار بود که تنها جنبهٔ مشورتی داشتند و وظیفه آن دو تأیید آرای هیأت هشت نفرهٔ signoria بود که با اکثریت دو سوم آراء به تصویب می‌رسید. دو شورای «محدود» نیز وجود داشت که همراه با هیأت هشت نفره وظیفهٔ نظارت بر انتخابات برخی مناصب، نظارت بر عملکرد نهادها و اخذ مالیات را بر عهده داشتند. سپس، دو شورای دیگر نیز به این نهادها افزوده شد که عبارت بودند از شورای ده نفره برای ادارهٔ امور نظامی که مدت آن شش ماه بود و شورای هشت نفره برای امنیت حکومت که اعضای آن برای مدت چهار ماه برگزیده می‌شدند. در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۴۳۴، به دنبال سرکوبی شورش کارگران پشم‌بافی، نظام اُلیگارشی برای نظارت دقیق بر انتخابات متعدد، حفظ ثبات نظام سیاسی و سهولت بخشیدن به نیل هواداران خاندان‌های متنفذ به مناصب مهم حکومتی بر فلورانس حاکم شد. در این دوره، اصلاحاتی عمده در نهادهای فلورانس برای تقویت قدرت خاندان‌های بزرگ و هواداران آن‌ها صورت گرفت. در ۱۴۳۴، کُزیمو، بزرگ خاندان مدیچی، از تبعید یک ساله در ونیز به فلورانس بازگشت و با به قدرت رسیدن او دورهٔ نویی در تاریخ فلورانس آغاز شد.

در شش دههٔ فرمانروایی خاندان مدیچی، قدرت تمرکز بیشتری پیدا کرد و بویژه، در سال ۱۴۸۰، شورایی هفتاد نفره ایجاد شد که اعضای آن انتخابی نبودند، بلکه مادام‌العمر انتصاب می‌شدند. لُرِنْتسو، جانشین کُزیمو که این شورای هفتاد نفره را تأسیس کرده بود، همهٔ صاحبان مناصب مهم را خود انتصاب می‌کرد. دهه‌ای پس از آن، انتخاب اعضای signoria بر عهدهٔ هیأت محدودی مرکب از هفده نفر گذاشته شد که لُرِنْتسو نیز در میان آنان قرار داشت. بدین سان، خاندان مدیچی سیطرهٔ خود را بر فلورانس برقرار کرد، اما با این همه،

نظر به سابقهٔ دیرینهٔ نهادهای جمهوری‌خواهی و نظام آزادی، فرمانروایان مدیچی نتوانستند همهٔ آن‌ها را یکسره از میان بردارند. با مرگ لُرِنْتسو، به سال ۱۴۹۲، پیْیرو جانشین او شد، اما دیری نگذشت که ارتش شارل هشتم، پادشاه فرانسه، به نزدیکی‌های فلورانس رسید و از آن‌جا که پییرو ــ به سبب تردیدهایی که در انتخاب میان عقد قرارداد با خاندان آراگون‌های ناپل و سرگیری پیوندهای دوستی سنتی پادشاه فرانسه داشت ــ نتوانست با او وارد مذاکره شود، به سال ۱۴۹۴، مردم فلورانس بر او شوریدند و او را از قدرت برکنار کردند. با برکناری پییرو و برچیده شدن نهادهایی که فرمانروایان مدیچی تأسیس کرده بودند، گمان می‌رفت که فلورانس به نظام حکومتی پیش از ۱۴۳۴ بازگردد، اما با حضور فعال ساوُنارولا که پیش از آن در صحنهٔ سیاسی فلورانس ظاهر شده و نفوذی به هم‌رسانده بود، طرحی برای اصلاحات اساسی در نظام حکومتی فلورانس پیشنهاد شد و مورد بحث قرار گرفت که نهاد عمدهٔ آن «شورای بزرگ» بود که به تقلید از Consiglio Maggiore جمهوری ونیز ایجاد شد.[1] این شورای بزرگ از

۱. سرمشق بیشتر اصلاحاتی که با برافتادن فرمانروایی خاندان مدیچی در نظام سیاسی فلورانس صورت گرفت، نهادهای سیاسی جمهوری ونیز بود که از سده‌ها پیش نوعی جمهوری اشرافی در آن برقرار شده بود و یکی از باثبات‌ترین شهرهای ایتالیا به شمار می‌آمد. ونیز، مانند فلورانس، با آغاز هزارهٔ دوم میلادی، با رشد اقتصادی‌ـ اجتماعی خود با جهشی بی‌سابقه به یکی از نخستین قدرت‌های بزرگ اروپایی تبدیل شد تا جایی که برخی از تاریخ‌نویسان به درستی آن را «کارگاه تجدد» نامیده‌اند. با نظام سیاسی نویی که به تدریج استقرار پیدا کرد، ونیز، به‌رغم این‌که جزیره‌ای کم‌اهمیت بود، به جمهوری توانمندی تبدیل شد که فرمانروایی یگانه، به نام Dux یا پیشوا، در رأس هرم قدرت قرار داشت و مجلسی از اعیان و شورایی از شهروندان، به نام «شورای بزرگ»، امور آن را اداره می‌کردند. این شیوهٔ فرمانروایی که در پایان سدهٔ سیزدهم در ونیز تثبیت شده بود، نزدیک به پنج سده با دگرگونی‌های ناچیزی ادامه پیدا کرد. این نکته از نظر تاریخ اندیشهٔ سیاسی جالب توجه است که فرمانروای ونیز، به خلاف شهریاران آن زمان، شاهی با فرّهٔ ایزدی نبود، بلکه تنها صاحب یکی از مناصب جمهوری بود. سه پیش از اعدام چارلز اول، پادشاه انگلستان، مارینو فالیْیرو، پیشوای ونیزی از فرمانروایی برکنار و در ۱۷ آوریل ۱۳۵۵ اعدام شد. تحولات سیاسی جمهوری ونیز از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی استقرار این جمهوری را سرآغاز «تکوین دولت جدید در ایتالیا» دانسته‌اند.

Franco Gaeta, «La naissance de l'Etat moderne», *XVIIe colloque international de Tours*, p. 459-470.

همهٔ شهروندان مردی تشکیل می‌شد که دست‌کم بیست و نه سال داشتند و یکی از نیاکان آنان در یکی از شوراهای سابق صلاحیت انتخاب شدن یا انتخاب کردن داشته است، به شرطی که به حکومت بدهکار نبوده باشد. وانگهی، قانون مقرر می‌داشت که برای تأمین مشارکت همهٔ اهالی فلورانس، شورا حق دارد، هر سه سال، شصت تن از افرادی راکه حائز شرایط فوق نبودند، به عضویت خود بپذیرد و هر سال نیز بیست و چهار جوان حائز شرایطی که بیش از بیست و چهار سال داشتند، به عضویت شورا پذیرفته می‌شدند. شورا، دست‌کم، هر هفته یک بار، تشکیل جلسه می‌داد و دو وظیفهٔ عمده داشت : نخست این‌که انتصاب مقامات عالی به انحصار بر عهدهٔ شورا بود و دیگر آن‌که اگرچه طرح‌های قانونی را اعضای signoria پیشنهاد می‌کردند، اما تصویب یا تأیید هر قانونی از اختیارات شورا بود.

اندیشهٔ جمهوری‌خواهی نوآیین فلورانس، بویژه با ماکیاوللی، در متن چنین رویدادهایی تدوین شد که اشغال بخش‌هایی از ایتالیا توسط سپاهیان شارل هشتم و احیای نهادهای جمهوری فلورانس عمده‌ترین آن‌ها بود. پیش از آن‌که این بحث را با بررسی اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی دنبال کنیم، اشاره‌ای به دیدگاه‌های جیرامو ساوُنارولا که در واپسین دههٔ سدهٔ پانزدهم در حیات سیاسی فلورانس نقشی حساس بازی کرد، خالی از فایده نخواهد بود، زیرا او که در آغاز راهب صومعهٔ سان‌مارکوی فلورانس بود، با اوج‌گیری بحران در نظام سیاسی این جمهوری به یکی از چهره‌های طراز اول تحولات سیاسی تبدیل شد و با کوشش خود برای آشتی میان نوعی موعودیت مسیحی و اندیشهٔ جمهوری‌خواهی نوآیین، که فلورانس کانون اصلی آن به شمار می‌آمد، راه بنیادگذاری نظریهٔ آن را هموار کرد. ساوُنارولا بویژه از این حیث در تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید دارای اهمیت است که با عمل و نظر خود توانست پُلی میان اندیشهٔ سیاسی سده‌های

برای توضیح مفصلی دربارهٔ پیوندهای میان شیوهٔ حکومتی ونیز و نظام سیاسی فلورانس ر.ک.
Felix Gilbert, «The Venetian constitution in Florentine political thought», Nicolai Rubinstein, *Florentine studies*, p. 463 sq.

میانه که به طور عمده با واقعیت‌های حیات سیاسی پیوندی نداشت و از نظریه‌پردازی مبتنی بر اخلاق دینی فراتر نمی‌رفت، و نظریه‌پردازی دربارهٔ نهادهای سیاسی در حال بحران جمهوری فلورانس ایجاد کند و از این‌رو او را می‌توان حلقهٔ واسط میان اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر شریعت و اندیشهٔ سیاسی عرفی جدید دانست. کوشش ساوُنارولا برای تحقق بخشیدن به اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر شریعت و دیدگاه‌های «هزاره‌ای» و «موعودیت» در دنیای جدید نشان داد که حیات اجتماعی و نهادهای سیاسی در دوران جدید به چنان ساحت مستقلی تبدیل شده است که حتیٰ اندیشهٔ سیاسی ناشی از «دیانت»، به عنوان نظامی ناظر بر سامان حیات سیاسی دنیا، منطق قدرت و مناسبات سیاسی جدید را دنبال می‌کند و جز با تکیه بر آن منطق قابل توضیح نیست. از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی «دینی» می‌توان گفت که در دوران جدید، شریعت، به عنوان شالودهٔ مشروعیت‌یابی سامان سیاسی و به مثابه گفتار سیاسی آن، استقلال خود را از دست داده است. این واقعیت که دست‌کم با توجه به تجربهٔ تاریخی اروپای غربی، از آن به «خصوصی شدن» دیانت تعبیر شده است ــ و البته، در شرایط کنونی، همهٔ الزامات و زوایای نظری آن برای ما روشن نیست ــ وجه دیگر استقلال منطق قدرت و رابطهٔ نیروهاست که تجربهٔ سیاسی ساوُنارولا و نظریه‌پردازی او از طریق مفهوم مخالف می‌تواند پرتوی بر آن بیفکند.

تبدیل شدن دیانت به امری «خصوصی» و شریعت به «اخلاق فردی»، در دوران جدید، هم‌زمان با استقلال منطق قدرت و مناسبات سیاسی، فرآوردهٔ فرآیند دوگانهٔ عدم امکان تبدیل سیاستِ در محدودهٔ شریعت به اندیشهٔ سیاسی سامان سیاسی دوران جدید و امتناع تأسیس اندیشهٔ سیاسی جدید بر مبنای شریعت در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در اروپای غربی بود و معنای این تبدیل در واقع، آن بود که دیانتِ دوران جدید، عینِ سیاست آن است، زیرا هم‌چنان‌که در دوزان قدیم، سیاست، عینِ دیانت بود، در مناسبات جدید قدرت، دیانت، عینِ سیاست به شمار می‌آمد. به تعبیر دیگری می‌توان گفت که در دوران جدید، شریعت، نظام گفتاری سامان‌بخش و «مفتاح تأویل» سیاست نیست، بلکه در

قلمرو حیات جمعی ــ که «حوزهٔ عمومی» نامیده شده است ــ سیاست به شریعت انسان اجتماعی تبدیل شده است و شریعت نمی‌تواند بالاستقلال مؤثر در حیات سیاسی باشد، مگر آن‌که با اِعراض از ادعای خود در سامان بخشیدن به قلمرو حیات سیاسی و تبدیل‌شدن به «اخلاق فردی»، از مجرای «فرد» در حیات جمعی مؤثر واقع شود. این واقعیت، مانند بسیاری از نمودهای دوران جدید، در نخستین نگاه، از این‌رو، خلاف‌آمد عادت و سخت پُرتعارض می‌نماید که همهٔ نمودهای دوران جدید، اگر با منطقِ خردِ دوران قدیم سنجیده شوند، متعارض و حتیٰ متناقض می‌نمایند. ادعای تأسیس اندیشهٔ سیاسی جدید بر مبنای شریعت در دوران جدید، به گونه‌ای که به وجوهی از آن در فصل‌های پیشین این دفتر اشاره شد، کوشش برای پایداری در برابر استقلال‌یابی منطق قدرت و رابطهٔ نیروهای سیاسی بود تا دیانت به «اخلاق فردی» تبدیل نشود، اما این امر در قلمرو اندیشهٔ سیاسی اروپای غربی امکان‌پذیر نشد و اندیشهٔ سیاسی ناظر بر «شریعت» دوران جدید، اندیشه‌ای سیاسی و ناظر بر منطق رابطهٔ نیروها بود که خود را در پشت «گفتار» دینی استتار کرده بود، اما این استتار مانع از آن نمی‌شد که تعارض «اخلاق فردی» شریعت و منطق رابطهٔ نیروها در درون آن نظام‌ها باقی بماند، تعارضی که جز با بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی جدید در فلورانس نمی‌توانست حل شود.

جیرامو ساوُنارولا راهبی متعصب در دیانت خود و اهل الهیات مسیحی سده‌های میانه، اما شهروند جمهوری فلورانس بود. در این جمهوری، به دنبال دگرگونی‌های نظام سیاسی آن، دیری بود تا تعارض میان دیانت و اندیشهٔ قرون وسطایی و نظر و عمل سیاسی برخاسته از اندیشهٔ نوزایش ایتالیایی آشکار شده بود. در سال‌های اقامت در دیر سانْ‌مارکو، ساوُنارولا دربارهٔ این تنش و تعارض به تأمل پرداخته بود و از آن‌جاکه برخی نمودهای سامان نوآیین نوزایش را با الزامات منطق الهیات مسیحی در تعارض نمی‌دید، کوشش کرد در عمل خود، به عنوان سیاستمدار، در نهادهای فلورانس اصلاحاتی بر پایهٔ دریافت خود از اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانهٔ متأخر وارد کند تا سیاست جمهوری فلورانس با

دیانت مسیحی سازگار باشد و البته، در این کوشش بی‌سرانجام برای از میان بردن تنش‌ها و تعارض‌های میان اندیشهٔ سیاسی سنتی و الزامات جمهوری‌خواهی نوآیین شکست خورد و در میدان شهر فلورانس، در فاصله‌ای نه چندان دور از صومعهٔ سانْمارکو، با دو تن از هواداران خود سوزانده شد. از ساوُنارولا، افزون بر متن موعظه‌های او دربارهٔ سیاست و تهذیب اخلاق مؤمنان، رساله‌هایی نیز در اندیشهٔ سیاسی باقی مانده است که نوشته‌ای با عنوان دربارهٔ شیوهٔ ادارهٔ شهر فلورانس از مهم‌ترین آن‌هاست و در این‌جا به برخی از نکته‌های آن اشاره می‌کنیم.
رسالهٔ ساوُنارولا دربارهٔ شیوهٔ ادارهٔ شهر فلورانس از سه بخش فراهم آمده است. بخش نخست، مانند بسیاری از رساله‌های سیاسی نویسندگان مسیحی وابسته به سنت فلسفی تُماس قدیس، چکیده‌ای از دیدگاه‌های ارسطویی- مسیحی این حکیم الهی را دربارهٔ پیدایش و ضرورت مدینه، تقسیم اجتماعی کار و انواع فرمانروایی‌ها و نظام‌های حکومتی عرضه می‌کند که دارای اهمیت چندانی نیست. ساوُنارولا به دنبال طرح اجمالی مقدماتی که از رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی تُماس قدیس گرفته است، بی‌آن‌که تصریح کرده باشد، قیدی بر سخن او دربارهٔ انواع فرمانروایی‌ها مبنی بر این‌که پادشاهی بهترین شیوهٔ حکومتی است، وارد می‌کند و می‌گوید که اگرچه نظام پادشاهی، «به طور مطلق»، بهترین نظام‌های سیاسی است، اما در شرایط خاصی چنین نیست. شیوهٔ فرمانروایی نیز مانند بسیاری از امور طبیعی باید با مزاج جامعه‌ای که برای آن تجویز می‌شود، سازگاری داشته باشد، هم‌چنان‌که بسیاری از خوراکی‌ها فی‌نفسه خوب‌اند، اما برای برخی افراد می‌توانند سمّ مهلکی باشند. نظام پادشاهی نیز برای جامعه‌ای که دستخوش تنش‌ها و کشمکش‌های درونی است، می‌توانند پی‌آمدهای نامطلوب بسیاری داشته باشد.

> پس، سرشت برخی مردمان چنان است که نمی‌توانند بدون آسیب‌های جدّی و جبران ناپذیر فرمانروایی فرد واحدی را تحمل کنند، هم‌چنان‌که مزاج و عادت‌های برخی از مردمانی که به زندگی در هوای آزاد و مرتع‌ها خو گرفته‌اند، به گونه‌ای است که اگر بخواهند

آنان را در اتاق‌هایی گرم و آراسته جای دهند، لباس‌های فاخر بر تن آنان کنند و خوراک‌های لذیذ برای آنان فراهم آوردند، به زودی بیمار خواهند شد و قالب تهی خواهند کرد. از این‌رو، فرزانگانی که بخواهند حکومتی ایجاد کنند، نخست، سرشت آن قوم را در نظر می‌آورند، و اگر سرشت و عادت‌های آن قوم به گونه‌ای باشد که بتوان حکومت فرد واحدی را در آن برقرار کرد، آن فرمانروایی را پیش از هر فرمانروایی دیگر تأسیس می‌کنند، اما اگر این فرمانروایی برازندهٔ آن قوم نباشد، فرزانگان می‌کوشند دومین شیوهٔ فرمانروایی، یعنی حکومت اعیان را تأسیس کنند و در صورتی که آن قوم نتوانند این شیوهٔ فرمانروایی را نیز تحمل کنند، شیوهٔ حکومتی شهروندی (governo civile) را تأسیس می‌کنند و قوانینی را به آن قوم می‌دهند که با سرشت آن سازگار باشد.[1]

ساوُنارولا، با این بیان، از اندیشهٔ سیاسی تُماس قدیس و بیشتر از آن، از دیدگاه مبتنی بر «موعودیت» مسیحی فاصله می‌گیرد و کوشش می‌کند نشان دهد که جمهوریِ فلورانس در شمار شهرهایی است که سرشت آن‌ها با فرمانروایی فردی واحد سازگار نیست و از این‌رو، با تحلیل سرشت ویژهٔ عادت‌های شهروندان فلورانس، شیوهٔ فرمانروایی سازگار با طبیعت آنان را پیشنهاد می‌کند. اگرچه ساوُنارولا در توصیف جمهوری فلورانس به «سخنان فرزانگان، اعم از حکمای طبیعی و الهی» نیز اشاره‌ای دارد، اما ارزیابی او دربارهٔ سرشت آن شهر برخاسته از تجربه‌ای است که خود او از شرکت در حیات سیاسی فلورانس پیدا کرده بود. از دیدگاه ساوُنارولا، فلورانس، در تاریخ سده‌های اخیر، پیوسته، شهری آزاد و دارای نظام حکومتی شهروندی بوده و سخت به نظام جمهوری خو کرده است تا جایی که حتیٰ در دوره‌هایی که فرمانروایان خودکامه بر آن چیره شده‌اند ــ چنان‌که در فاصلهٔ ۱۴۳۴ تا ۱۴۹۴ با روی کار آمدن خاندان مدیچی چنین بود ــ آنان از بیم شورش مردم برای سرنگون کردن نظام خودکامه، کوشیده‌اند با حفظ

1. Savonarole, *Sermons, écrits politiques et les pièces du procès*, p. 147-8.

ظاهر نظام حکومتی جمهوری با سود جستن از موقعیت ممتاز خود، افرادی از خاندان و هواداران خود را در مناصب حکومتی قرار دهند.

از آن‌جاکه صورت نظام جمهوری در ذهن مردم نقش بسته و در نظر آنان هم‌چون نظامی طبیعی پدیدار شده است، ایجاد دگرگونی در آن و جانشین کردن آن با شیوهٔ فرمانروایی دیگر، عملی غیر طبیعی و خلاف سنت جاری خواهد بود. از این امر، چنان آشوب‌ها و تنش‌هایی می‌تواند در این شهر تولد یابد که بنیان آزادی را نابود خواهد کرد؛ تجربه، که مادر همهٔ فنون است، گواه آشکاری بر این نکته است. در واقع، هرگاه مردان نامداری بر شهر فلورانس چیره شده‌اند، شهر پیوسته دستخوش اختلاف شده و تا زمانی که گروهی بر گروه دیگر چیره و یکی از شهروندان به فرمانروایی خودکامه تبدیل نشده، اوضاع آرام نگرفته است. آن‌گاه که آن شهروند به فرمانروای خودکامه تبدیل شد، آزادی و مصلحت عمومی را چنان فدای نفع خصوصی خود کرده که در میان مردم نگرانی‌ها و نارضایی‌های بسیار تولد یافته است.[1]

ساوُنارولا، در بخش دوم رسالهٔ دربارهٔ شیوهٔ ادارهٔ شهر فلورانس، پس از اشاره‌ای به وجه اثباتی نظریهٔ خود، به بیان بدترین شیوهٔ فرمانروایی برای فلورانس می‌پردازد و آن را «حکومت یک تن» می‌داند، بویژه «شهروندی که به فرمانروای خودکامه تبدیل شده باشد». این‌جا نیز ساوُنارولا از مقدمات ارسطویی-تُماسی دربارهٔ جنبه‌های سلبی و اثباتی فرمانروایی یک تن، نتایجی می‌گیرد که در سنتِ ارسطویی-تُماسی سابقه‌ای ندارد. پیش از آن، تُماس قدیس توضیح داده بود که فرمانروایی یک تن، اگر آن یک تن، مردی خوب و درستکار باشد، می‌تواند بهترین شیوهٔ فرمانروایی باشد، اما این نظام حکومتی به آسانی می‌تواند به فرمانروایی خودکامه تبدیل شود و بدترین شیوهٔ فرمانروایی باشد. ضابطه‌ای که ساوُنارولا برای تمیز پادشاه از فرمانروای خودکامه با اقتدای به

1. Savonarole, op. cit. p. 151.

سنت ارسطویی- تُماسی وارد می‌کند، تأمین مصلحت عمومی است، اما جالب توجه است که ساوُنارولا آن را در پیوند با مفهوم «آزادی» ــ به معنای استقلال شهر و حکومت قانون ــ و زندگی شهروندی می‌آورد که مفهومی نوآیین در اندیشهٔ سیاسی بود. در فصل دوم از بخش دوم و نیز در فصل سوم لز همان بخش در بیان پی‌آمدهای نامطلوبی که می‌تواند از فرمانروایی خودکامه ناشی شود، ساوُنارولا فرمانروایی خاندان مدیچی را به عنوان نمونه‌ای از این شیوهٔ حکومتی می‌آورد و ناهنجاری‌ها و آفت‌های ادارهٔ آنان را برمی‌شمارد. این‌جا نیز جالب توجه است که اگرچه تحلیل ساوُنارولا مباحثی را دنبال می‌کند که در سنت ارسطویی- تُماسی طرح شده بود، اما توضیح او یکسره سیاسی است و نسبتی با دیدگاه مبتنی بر «موعودیت» و «الهیات سیاسی» راهب سانْمارکو ندارد. فرمانروای خودکامه در نظر ساوُنارولا «جُرثومهٔ فساد» و وجود او خلاصهٔ همهٔ «گناهان عالم» است. او، در زندگی فردی، پیوسته غرق در تجمّل مادی، لذّات و هوس‌های دنیوی است، در حالی‌که در امر فرمانروایی مردم شهر را در جهل به ارکان قدرت سیاسی نگاه می‌دارد تا به چیزی از اسرار آن دست نیابند، میان اصناف مردم، حتیٰ رایزنان خود، تفرقه می‌اندازد، برای تأمین امنیت خود بزرگان را به خاک ذلّت می‌نشاند، کسانی را که در ثروت، شرف خانوادگی و هوش از او برتر باشند، از میان برمی‌دارد و مردم را از حق گرد آمدن در انجمن‌ها و اجتماعات محروم می‌کند تا مبادا الفتی میان آنان پدید آید و علیه او توطئه کنند. افزون بر این، فرمانروای خودکامه تظاهر به دیانت می‌کند، کلیساها می‌سازد و احسان و ایثار می‌کند، با اهل دیانت در می‌آمیزد و حال آنکه با انتصاب فرزندان و نزدیکان خود به مناصب دینی اساس دیانت را به فساد می‌کشاند تا از مزایای دینی و دنیوی سوءِ استفاده کند. او مردم را گرفتار تدارک امور زندگی می‌کند، مالیات‌های سنگین بر آنان می‌نهد و اگر اوضاع مساعد بود آنان را سرگرم جشنواره‌ها و میهمانی‌ها می‌کند تا به خود مشغول باشند و کسی به «اسرار حکومت» توجهی نکند. او خود را «پاسدار مصالح عمومی» جلوه می‌دهد و گاه باشد که جوانان و بی‌چیزان را به حضور بپذیرد یا برخی

بی‌عدالتی‌ها را جبران کند و خود را «معمار» همهٔ نیکی‌هایی قلمداد می‌کند که در حق مردم کرده می‌شود تا همگان بدانند که آن‌چه انجام می‌شود، به فرمان اوست. فرمانروای خودکامه باید «یگانهٔ» دوران و همهٔ عرصه‌ها باشد و بسیار پیش آمده است که او مقام کسانی از بزرگان را تخفیف دهد و آن‌گاه آنان را محترم دارد تا آنان خود را مدیون او و مردم نیز او را رحیم و کریم بدانند. فرمانروای خودکامه بیت‌المال را به وسیله‌ای برای برآوردن نیازهای شخصی تبدیل می‌کند، دست قضات را برای اجرای عدالت باز نمی‌گذارد و به جنگ‌هایی تن درمی‌دهد که خلاف مصلحت عمومی است و حاصلی جز تضعیف مردم و تقویت موقعیت خود ندارد.[1]

> او مردان پتیاره را که بدون حمایت فرمانروای خودکامه گرفتار دستگاه عدالت می‌شدند، گرامی می‌دارد تا برای دفاع از خود از او دفاع کنند. با این همه، اگر نیک‌مردِ فرزانه‌ای را ارج نهد، از این‌روست که به مردم نشان دهد که می‌تواند فضیلت را نیز دوست بدارد، اما به هر حال، به مردمان نیک و فرزانه اعتمادی ندارد، هرگز آنان را از نظر دور نمی‌دارد و آنان را در وضعی نگاه می‌دارد که نتوانند به حال او مضرّ باشند. آن‌که با او چاپلوسی پیشه نکند و یا آن‌گاه‌که در بارگاه یا بیرون از آن است، در خدمت او درنیاید، دشمن به شمار می‌آید. وابستگان او که جوانان راگمراه می‌کنند و آنان را به کارهای بد، حتیٰ علیه پدر خود، سوق می‌دهند، همه جا حضور دارند و کوشش می‌کنند جوانان شهر را در تصمیمات بد سهیم و آنان را به دشمنان مخالفان خود، حتیٰ اگر پدرشان بوده باشد، تبدیل کنند.[2]

خودکامگی نقیض حکومت قانون است و فرمانروای خودکامه کوشش می‌کند تا با تعطیل اجرای «قانون‌های خوب»، پیوسته، قانون‌های نویی بگذارد که منافع خصوصی او را تأمین می‌کنند. در داخل و خارج کشور، مردانی در خدمت او قرار دارند که دربارهٔ هر آن‌چه کرده یا گفته می‌شود، به او گزارش می‌دهند و نیز از

1. *Savonarole, op. cit. p. 157 sq.* 2. *Savonarole, op. cit. p. 163.*

طرف او قانون‌هایی را که باید اجرا شود، به مقامات گوشزد می‌کنند. «از این‌رو، فرمانروای خودکامه پناهگاه همهٔ تبهکاران و آفت نیکوکاران است.» هیچ فردی که با او از درِ مخالفت درآید یا بر او خروج کند، به هر جایی که پناه برده باشد، از آسیب فرمانروای خودکامه در امان نخواهد بود و به هر شیوه‌ای که ممکن باشد، از او انتقام خواهد کشید. فرمانروای خودکامه «جنایتکار بزرگی است» و آن‌چه مانعی بر سر راه فرمانروایی او باشد، از میان بر می‌دارد. او چنین می‌نماید که قصد دارد کسانی را که مخالفان حکومت را کشته‌اند، مجازات کند، اما «در نهان، آنان را به خارج از کشور فراری می‌دهد». برای این‌که ظاهر شهرت خود را حفظ کند، فرمانروای خودکامه کمتر عوام را به حضور می‌پذیرد و چون بار بدهد، زمان آن را کوتاه می‌خواهد و پاسخ‌های کوتاه و مبهم به پرسش‌های مردم می‌دهد تا رازهای او از پرده بیرون نیفتد.[1] او در نهان پیوندهایی با دیگر فرمانروایان برقرار می‌کند، در رایزنی‌ها کمتر از دیگران سخن می‌گوید، اما بیشتر دستور می‌دهد و کم‌ارج‌ترین سخنی که یکی از قاطرچیان فرمانروای خودکامه از او نقل کند، در محضر دادگاه بیشتر از قانون‌های عدالت مؤثر خواهد بود.[2]

بخش سوم رسالهٔ دربارهٔ شیوهٔ ادارهٔ شهر فلورانس ساوُنارولا به اصلاحات نظام حکومتی جمهوری فلورانس اختصاص دارد و مهم‌ترین بخش آن رساله است. ساوُنارولا بار دیگر تأکید می‌کند که فرمانروایی خودکامه می‌تواند بدترین نظام حکومتی برای جمهوری فلورانس باشد و خود او، در این بخش از رساله، اصلاحاتی را در نظام حکومتی فلورانس پیشنهاد می‌کند تا با اجرای آن‌ها کسی نتواند به فرمانروای خودکامه تبدیل شود. ساوُنارولا ثروت را خاستگاه خودکامگی نمی‌داند و بر آن است که اگرچه اتفاق افتاده است که یکی از شهروندان پرنفوذ و ثروتمند شهر با پرداخت پول برخی از شهروندان را «بخرد»، اما با توجه به شمار بسیار شهروندان، این امر ممکن نیست. چنین می‌نماید که در نظر او شهرت و افتخار اساسی‌ترین خاستگاه خودکامگی است. شهروندان، در زندگی اجتماعی، شهرت و افتخار را بر ثروت ترجیح می‌دهند، «زیرا آنان

1. Savonarole, op. cit. p. 164. 2. Savonarole, op. cit. p. 165.

می‌دانند که شهرت وسیلهٔ به دست‌آوردن ثروت نیز هست» و از این‌رو باید ترتیبی اتخاذ شود که «هیچ شهروندی، به هیچ‌وجه، از اقتدار اعطای امتیازات، مناصب و مقامات در شهر برخوردار نباشد» و حق اعطای مناصب و مقامات به «همهٔ مردم» تفویض شود تا هیچ شهروندی خود را برتر از دیگران نداند و نتواند در رأس امور شهر قرار گیرد.[1] مهم‌ترین اصلاحی که ساوُنارولا به عنوان راه حلّ پیشنهاد می‌کند، چنان‌که گذشت، استقرار «شورای بزرگ» شهر است. برای تشکیل این شورای بزرگ باید بیشترین شمار شهروندان در ادارهٔ امور شهر و قدرت سیاسی شرکت داشته باشند تا کسی نتواند شمار اندک آنان را به فساد بکشاند. در اجرای این اصلاح ساوُنارولا پیشنهاد می‌کند که حاکمیت یا قدرت سیاسی جمهوری فلورانس به «شورای بزرگ» شهر تفویض شود که او آن را عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری می‌داند.

پس از تشکیل شورای بزرگ باید سه اصلاح عمدهٔ دیگر نیز در نظام فرمانروایی شهر انجام گیرد: نخست آن‌که شورای بزرگ باید بر پایهٔ «قانون‌های محکمی» استوار شده باشد تا کسی نتواند قدرت را از کف شورا برباید. شهروندان باید در نشست‌های شورا شرکت کنند و آن‌که بدون عذری موجّه از شرکت در نشست‌ها خودداری کند، دو بار نخست، به پرداخت جریمه محکوم خواهد شد و بار سوم امتیاز شهروندی را از دست خواهد داد.

> هر فردی باید خیر عمومی را از نفع خصوصی خویش برتر بداند و در راه آن از بذل جان و مال خود دریغ نکند، بویژه این‌که از فرمانروایی خوب به همان اندازه خوبی ناشی می‌شود که چنان‌که گفتیم، از فرمانروایی بد، بدی. باید قانون‌ها، مجازات و تدابیر مشابه دیگری را نیز به گونه‌ای که تجربه به تدریج نشان خواهد داد، برای استحکام شورا و نفوذ قدرت حاکمیت آن برقرار کرد، زیرا اگر کسی بتواند حاکمیت را از شورا بگیرد، همه چیز نابود خواهد شد.[2]

دیگر آن‌که باید تدبیری اتخاذ کرد که مسئول حکومت نتواند به فرمانروای

---

1. Savonarole, op. cit. p. 172. 2. Savonarole, op. cit. p. 173.

خودکامه تبدیل شود یا گروهی از اعضای شورای بزرگ به فساد کشانده شوند. نیز باید هوشمندانه «ریشه‌های گندیدهٔ فساد» در شورای بزرگ را کَند. نکتهٔ آخر این‌که نباید اجازه دادکارها در شورای بزرگ تراکم پیداکند: مسئولان، با محفوظ داشتن حق تقسیم مناصب و مشاغل، باید کارهای عمده را خود انجام دهند و رسیدگی به امور جزئی را به زیردستان خود محول کنند تا بتوانند بر همهٔ امور نظارت داشته باشند.[1] مفهوم مصلحت عمومی در کانون اندیشهٔ سیاسی ساوُنارولا قرار دارد و شورای بزرگ به عنوان نهاد اساسی سامان جمهوری جز تجسم آن نیست. تأکید ساوُنارولا بر فضیلت‌های شهروندی و تقوای شهروندان ناظر بر این ارزیابی از نظام جمهوری است که آن شیوهٔ فرمانروایی حکومت جمهور مردم است و جمهور مردم در صورتی می‌توانند نظامی مطلوب ایجاد کنند که «مصلحت عمومی» را به عنوان تنها ضابطهٔ سامان سیاسی پذیرفته و رعایت کرده باشند. شهروندان،

> باید خیر عمومی شهر را دوست داشته باشند و آن‌گاه‌که به مناصب شهری یا دیگر مقامات می‌رسند، از اموال خود و امور اقوام و آشنایان صرف نظر کنند و تنها خیر عموم را در نظر داشته باشند، زیرا این علاقهٔ به خیر عموم چشم خرد آنان را روشن می‌کند و آن‌گاه‌که از شائبهٔ هواهای نفسانی پاک شدند، شیشهٔ کبود غفلت از پیش چشم آنان دور خواهد شد. در واقع، از آن‌جاکه آنان غایت حکومت را در نظر خواهند داشت، به آسانی، دربارهٔ امور حکومتی دچار خطا نخواهند شد. از سوی دیگر، آنان شایستگی آن را خواهند داشت که خداوند به خیر عمومی آنان برکت دهد. وانگهی، مگر این امر به عنوان یکی از دلایل گسترش امپراتوری رُمیان گزارش نشده است که رُمیان خیر عموم شهر خود را بسیار دوست می‌داشتند و آن‌گاه‌که خداوند اراده کرد این کار خوب را پاداش دهد ... بر خیرات دنیوی آنان افزود، یعنی بر خیر عموم آنان افزود، و امپراتوری رُمیان

1. Savonarole, op. cit. p. 173-4.

را بر سراسر جهان گسترش داد؟[1]

ساوُنارولا جمهوری را ودیعه‌ای الهی می‌داند که خداوند به شهروندان فلورانس داده است تا «آنان خود را از بندگی فرمانروای خودکامه» رهایی بخشند و با «آزادی راستین، که از زر و سیم ارجمندتر است، زندگی کنند». شهروندان این جمهوری، به لطف الهی، از همهٔ خیرات دنیا و آخرت که او آن را «حیات سعادتمندانهٔ عیسوی» یا «بهشت روی زمین» می‌نامد، بهره‌مند خواهند شد. در این جمهوری عدالت به بهترین وجهی اجرا خواهد شد، کسی به سبب فقر مجبور به دست‌زدن به کار خلاف نخواهد شد، مسکینان کار خواهند کرد و به مال و منال خواهند رسید، اما برعکس، در این جمهوری جایی برای بدکاران وجود نخواهد داشت. خداوند «بالاترین پاداش را به کسی اعطاء می‌کند که در شهرها به بهترین وجهی حکومت کند»، زیرا بالاترین پاداش‌ها از آن کسانی است که بهترین کارها را انجام می‌دهند و از آن‌جاکه اهمیت ادارهٔ شهر بیشتر تهذیب اخلاق شخصی است، بالاترین پاداش نیز از آنِ فرمانروایان خوب خواهد بود.

> هرچه عمل انسان دارای فضیلت بیشتری باشد، حمد خداوند را بیشتر به جای خواهد آورد، به حال دیگران بیشتر مفید خواهد بود و شایستگی پاداش بیشتری را خواهد داشت. بنابراین، از آن‌جاکه فرمانروایی خوب بر یک اجتماع، بویژه جامعه‌ای به اهمیت فلورانس، از فضیلت بسیاری برخوردار است و حاصل آن تکریم خداوند و فایدهٔ بسیار برای روح و جسم و اجر دنیا و آخرت مردمان است، به آسانی، از آن‌چه پیش از این گفته شد، می‌توان دریافت که شایستهٔ پاداشی عالی و برترین افتخار است.[2]

حاصل کلام ساوُنارولا در رسالهٔ دربارهٔ شیوهٔ ادارهٔ شهر فلورانس این است که فرمانروایی خوب، کار مردان خداگونه است و انسان در هیچ مقامی به اندازهٔ فرمانروایی به خداوند تشبُّه پیدا نمی‌کند. خداوند نیز فرمانروایان خوب و دادگر را از عامهٔ شهروندان بیشتر دوست دارد و پاداش بیشتری به آنان می‌دهد، زیرا

1. Savonarole, op. cit. p. 176.
2. Savonarole, op. cit. p. 180.

آن‌که فرمان می‌راند، از آن‌که شهروندی ساده است، تشبُّه بیشتری به خدا پیدا می‌کند و به استقبال خطر بزرگ‌تری می‌رود. برعکس، فرمانروای خودکامه را جز خسران دنیا و آخرت نصیب نخواهد شد. ساوُنارولا در واپسین فصل رساله، بار دیگر، به اوصاف فرمانروای خودکامه باز می‌گردد و آن‌چه را که پیش از این گفته بود، با تأکید بیشتری تکرار می‌کند: فرمانروای خودکامه برای حفظ مقام خود، پیوسته، در ترس به سر می‌برد، همگان از او نفرت دارند، دوستی ندارد و به سبب بدی‌هایی که از او سر می‌زنند، از هر افتخار و آوازه‌ای محروم است.

> او هرگز نمی‌تواند به لذّتی راستین دست یابد، زیرا به سبب دشمنی‌هایی که به وجود آمده، پیوسته دلمشغول و نگران خواهد بود؛ نیز پیوسته در ترس به سر می‌برد و حتیٰ به پاسداران خود اعتمادی ندارد.[1]

جیرامو ساوُنارولا در شمار بسیار اندک نویسندگان سیاسی بود که مجال برقراری نظامی را که طرحی از آن به دست داده بود، یافت. چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، با رسیدن سپاهیان پادشاه فرانسه به نزدیکی‌های فلورانس، مردم بر فرمانروای خاندان مدیچی شوریدند و ساوُنارولا که به سبب خطبه‌های آتشین خود در صومعهٔ سانْمارکو شهرتی به هم رسانده بود، ناگهان، به یکی از افراد متنفذ سیاست فلورانس تبدیل شد. خطیب صومعهٔ سانْمارکو ــ که از سال ۱۴۹۰ به کانون گردآمدن برخی از نخبگان فلورانس تبدیل شده بود ــ شریعتمداری مدیر و مُدبّر به شمار می‌آمد و به فراست نشانه‌های بحرانی ژرف در نهادهای فلورانس را پیش از آن‌که به نظر همگان برسد، دیده بود. گوئیتْچاردینی، در تاریخ ایتالیا، با اشاره‌ای به دانش راهب دیر سانْمارکو و آوازهٔ قداست و پیامبرگونگی او، می‌نویسد: «او، در زمانی که به ظاهر جز آرامش دیده نمی‌شد، به تکرار، در موعظه‌های خود، ورود سپاهیان بیگانه به ایتالیا را پیش‌بینی کرده و گفته بود که ورود آنان چنان وحشتی در میان مردم ایجاد خواهد کرد که هیچ ارتش و برج و بارویی در برابر آن یارای پایداری نخواهد داشت.

1. Savonarole, op. cit. p. 182.

ساوُنارولا تأکید کرده بود که این پیش‌بینی‌ها و همهٔ امور دیگری که او پیش‌بینی کرده است، نه از علم کتاب مقدس یا هر دانش انسانی دیگر، بلکه تنها از الهام الهی ناشی شده است.»[1] در واقع، از سال ۱۴۹۲، ساوُنارولا به پیرایهٔ قبای مبشری که عذاب نزدیک الهی را وعده می‌داد، آراسته شد. در نخستین ماه‌های همان سال، صاعقه‌ای بر گنبد یکی از بزرگ‌ترین کلیساهای شهر فرود آمد و فردای آن روز، ساوُنارولا، در خطبه‌ای اعلام کرد که دیری نخواهد پایید که شمشیر غضب الهی بر سر اهالی شهر فرود خواهد آمد. دو روز برنیامده بود که فرمانروای فلورانس، لورنتسو، روی در نقاب خاک کشید و مردم از تقارن پیشگویی‌های خطیب سانْمارکو و اتفاقات آسمانی در شگفت آمدند و زمانی که به سال ۱۴۹۴، سپاهیان شارل هشتم وارد ایتالیا شدند، تردیدی در پیامبرگونگی ساوُنارولا باقی نمانده بود و آن خطیب توانا توانست تبلیغ کلام الهی را به ابزاری برای فعالیت سیاسی تبدیل کند. با برکناری پییرو که به فرمانروایی شصت سالهٔ خاندان مدیچی پایان داد، بحران فلورانس ژرف‌تر و شتاب حوادث بیشتر شد. در آغاز گمان می‌رفت که فلورانس به نهادهای اُلیگارشی که پیش از برآمدن خاندان مدیچی برقرار بود، باز خواهد گشت، اما سقوط ایتالیا که به مدت چهار دهه این کشور را به میدان تاخت و تاز دو قدرت بزرگ آن زمان، فرانسه و اسپانیا، تبدیل کرد، بر نفوذ و آوازهٔ ساوُنارولا افزود. او با درکی که از الزامات زمان پیدا کرده بود، در خطبه‌های خود اعلام کرد که قصد دارد «کشتی نوحی» از اخلاق و معنویت برای اهالی فلورانس بسازد و آنان را در آن گرد آورد. با برکناری پییرو، خطبه‌های ساوُنارولا بیش از پیش صبغه‌ای سیاسی به خود گرفت و خلأ قدرت او را به یگانه اصلاح‌طلب اخلاقی- دینی- سیاسی فلورانس تبدیل کرد.

در اوایل نوامبر سال ۱۴۹۴، با ورود سپاهیان شارل هشتم، فلورانس به دست بیگانگان افتاد و از آن پس نیز با برآمدن ساوُنارولا سال‌هایی پرحادثه در تاریخ فلورانس و اندیشهٔ سیاسی آغاز شد. بسیاری از نظریه‌پردازان جمهوری

1. Francesco Guicciardini, *Histoire d'Italie*, II, § ii.

فلورانس، و بویژه ماکیاوللی، این سال را نه تنها دوره‌ای نو در تاریخ فلورانس، بلکه در اندیشهٔ سیاسی جدید دانسته‌اند. گوئیتچاردینی این سال را «سال نگون‌بختی‌های بسیار» و «آغاز سال‌های رقت‌انگیز» برای ایتالیا خواند که «درِ آفت‌های بی‌شمار و اسفناک» را بر روی این کشور گشود.[1] بدین سان، سالی آغاز شد که نه تنها «انقلاباتی در دولت‌ها، دگرگونی‌هایی در کشورها، خرابی‌هایی در ایالات، ویرانی‌هایی در شهرها و کشتارهایی هولناک» به دنبال داشت، بلکه

> رسم‌هایی جدید، اخلاقیاتی نو، شیوه‌های فرمانروایی جدید و توأم با خونریزی و بیماری‌هایی با خود به همراه آورد که تا آن زمان ناشناخته بود. اسباب رفاه و وفاق ایتالیا دستخوش چنان نابسامانی شد که از آن پس، هرگز، بار دیگر، سامانی نیافت؛ خاک ایتالیا نیز با بیرحمی، پایمال سپاهیان ملّت‌های بیگانه و ارتش بربرها و ویران شد.[2]

ماکیاوللی که در نوشته‌های خود، به مناسبت‌های گوناگون، به این حادثه و پی‌آمدهای آن اشاره‌های جالب توجهی آورده است، بر آن بود که تا آن زمان، سیاست از محدودهٔ رایزنی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و دسیسه‌چینی‌های کاخ‌های فرمانروایان فراتر نمی‌رفت و در واقع، سیاستگزاری به نامه‌نگاری‌ها و مذاکره‌های میان کارگزاران فروکاسته می‌شد، در حالی‌که تن‌آسانی، شکمبارگی و «بیکاری فرمانروایان را به تباهی سوق می‌داد». این فرمانروایانِ غرقِ در تجمل جز به تحقیر در رعیت نظر نمی‌کردند و ماکیاوللی در دنبالهٔ همان فقره از رسالهٔ فن جنگ دربارهٔ پی‌آمدهای این بی‌توجهی به الزامات دورهٔ نویی که با یورش سپاهیان شارل هشتم به فلورانس آغاز شده بود، با اشاره‌ای به سرنوشت محتوم فرمانروایان ایتالیایی می‌نویسد که

> این بیچارگان نمی‌دانستند که خود را به طعمهٔ هر کسی که بخواهد به آنان حمله کند، تبدیل کرده‌اند. بدین سان، سال ۱۴۹۴ ترس‌هایی سترگ، فرارهایی ناگهانی و شکست‌هایی شگفت‌انگیز به دنبال

1. Guicciardini, op. cit. I, § vi.
2. Guicciardini, op. cit I, § x.

آورد.[۱]

سقوط فلورانس از پی‌آمدهای بی‌توجهی به دگرگونی‌های در دریافت از الزامات سیاست در دوران جدید و رابطهٔ نیروها بود و ماکیاوللی که تأمل در فن جنگ را هم‌چون دیباچه‌ای بر نظریه‌پردازی در سیاست می‌آورد، بحران سیاسی فلورانس و سقوط دیگر شهرهای ایتالیا را از تالی‌های فاسد بی‌اعتنایی به دگرگون شدن زمانه و بویژه فن جنگ در دوران جدید می‌داند. در دورهٔ نوزایش، دگرگونی‌های «بخت» و این‌که در «دور فلک درنگ نیست»، از بحث‌های رایج اومانیست‌ها بود، اما ماکیاوللی، مانند گوئیتْچاردینی، دیگر نظریه‌پرداز اندیشهٔ سیاسی فلورانسی، بخت را یار کسی می‌داند که برای تأمین صلح پایدار، خود را برای جنگی که سرشت آن با دگرگونی‌های زمانه دگرگون شده است، آماده کرده باشد. گوئیتْچاردینی دربارهٔ تمایزهایی که میان سرشت جنگ و جنگ‌افزارها با آغاز دوران جدید ایجاد شده است ــ او نیز مانند ماکیاوللی نقطهٔ عطف این دگرگونی‌ها را واپسین دههٔ سدهٔ پانزدهم می‌داند ــ می‌نویسد:

> پیش از سال ۱۴۹۴، جنگ‌ها طولانی و نبردها کمتر خونین بودند، جنگ‌افزارهای تسخیر دژ بسیار کُند عمل می‌کردند و کاربرد آن‌ها مشکل بود؛ و اگرچه استفاده از توپخانه رایج بود، اما در کاربرد آن چنان بدور از مهارت عمل می‌کردند که آسیب چندانی نمی‌رساند. از این‌رو، کسی که کشوری را در دست داشت، کمابیش ممکن نبود که آن را از دست بدهد. فرانسویان ایتالیا را تسخیر کردند و در جنگ سرعتی وارد کردند، و بدین سان، تا سال ۱۵۲۱، شکست در یک نبرد به معنای از دست دادن کشور بود.[۲]

دربارهٔ اهمیت نظریهٔ ماکیاوللی دربارهٔ جنگ، پیوند آن با بحران در نظام سیاسی فلورانس و بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی او، اشاره‌های دیگری نیز خواهیم آورد؛ این‌جا باید به اشاره بگوییم که ساوُنارولا، چنان‌که گذشت، با سود جستن از شرایطی که با ورود سپاهیان پادشاه به فلورانس ایجاد شد، به مرد قدرتمند آن

---

1. *G*, VII, xvii. 2. *R*, § 64.

جمهوری تبدیل شد، اما دیری برنیامد که اصلاحات او ناخرسندی‌های بسیاری به بار آورد و به همراه دو تن از هواداران نزدیک خود محکوم به اعدام شد. در زمانی که جسد بی‌جان راهب دیر سانْمارکو در میدان فلورانس سوزانده شد، ماکیاولْلی در میان انبوه شهروندانی حضور داشت که برای دیدن راهبی که در کمتر از یک دهه «به شهرت قداست» رسید و در نزد گروه‌هایی از مردم «آوازه و اعتبار پیامبری» یافت، گرد آمده بودند.[1] نویسندگان سوانح احوال ماکیاولْلی آورده‌اند که در حالی‌که مردمان بسیاری برای دیدن صحنهٔ به آتش افکندن ساوُنارولا گرد آمده بودند، ماکیاولْلی که جوانی بیش نبود، «تنها و بی‌اعتناء»، در دورترین نقطهٔ میدان ایستاده بود و «با لبخنده‌ای طنزآمیز شکل‌هایی را که عصبیت حزبی» می‌تواند در آن ظاهر شود، نظاره می‌کرد تا «داعیه‌های انسانی پیش‌گویی‌های برادر [ساوُناورلا] را ورای ظاهر خداگونهٔ آن» دریابد. او، «با خونسردی، اما با اطمینان»، کوشش می‌کرد، چنان‌که خود نوشته است، رمز «دروغ‌های» راهب سانْمارکو را دریابد و پرتوی بر «ناتوانی اسفناک مردم بیفکند که با ترک حزبی به حزبی دیگر می‌پیوندند، گاهی، به القائات رُم دل می‌بندند و زمانی دیگر ... تسلیم خیالات اصلاح‌طلبی می‌شوند که مهار او آسان نیست». نویسنده‌ای که این توصیف را از او نقل می‌کنیم، می‌نویسد که «این فلورانسی جوان و مجهول علاقه‌ای به آمیزش با تودهٔ مردم» نشان نمی‌داد و در «بیان او لحنی تلخ» وجود داشت که نباید آن را با کینهٔ هواداران خاندان مدیچی نسبت به حوادث جاری فلورانس به دنبال سقوط فرمانروایی آنان اشتباه کرد. «طنز و تحقیر نیکْکولو از آنِ کسی بود که در بیرون تنش موجود قرار داشت، و نه با جانبداری فردی درگیر و دارای منافع، بلکه با اطمینان خاطر منتقدی در آن نظر می‌کرد.»[2] این گزارش نویسندهٔ معاصر ایتالیایی با آنچه ماکیاولْلی در نامهٔ پراهمیتی که در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۵۱۳ به تاریخ‌نویس ایتالیایی، فرانچسکو ویتوری که در آن زمان سفیر فلورانس در دربار پاپ بود، نوشته و در آن از شیوهٔ

1. Guicciardini, op. cit. II, § ii.
2. Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, p. 1-2.

کار و دلمشغولی‌های زمان تحریر رسالهٔ شهریار سخن گفته، سازگار است.[۱] ماکیاوِلّی این نامه را زمانی نوشته است که با بازگشت خاندان مدیچی و پایان کار جمهوری، از کار رسمی دولتی بر کنار شده بود، روزها در مِلکی که در روستایی نزدیک فلورانس به او تعلق داشت، به کارِ گِل می‌پرداخت، در قهوه‌خانه‌ای در همان روستا، با عوام از روستاییان و پیشه‌وران محل اختلاط می‌کرد و ... چون شبانگاه فرا می‌رسید، در خلوت حجره‌ای، فارغ از دلمشغولی‌های روزانه، به حضور بزرگان از پیشینیان بار می‌یافت و از خرمن فرزانگی آنان توشه می‌گرفت. ماکیاوِلّی می‌نویسد:

> شامگاه، به منزل باز می‌گردم و در حجرهٔ کار خود در می‌آیم. در آستانهٔ در، رخت‌های روزانهٔ انباشته از گِل و سرگین را از تن در می‌آورم و لباس‌های فاخر دربار شاهان و پاپان را در بر می‌کنم؛ چون لباس‌های شایستهٔ مجلس آنان را بر تن کردم، در کهنْ دربارهای مردمان قدیم (antique corti degli antiqui huomini) پای می‌گذارم؛ آن‌جا، با مهر بسیار، پذیرفته می‌شوم و از طعامی توشه بر می‌دارم که

۱. یادآوری می‌کنیم که ترجمهٔ عنوان رسالهٔ *Il principe* ماکیاوِلّی به شهریار در زبان فارسی به تقلید از ترجمهٔ آن در دیگر زبان‌های اروپایی و با توجه به معنای نخست آن واژه صورت گرفته و البته خالی از مسامحه نیست. در زبان فارسی و نیز در زبان‌های جدید اروپایی، شهریار معادل «شاه» به کار رفته، در حالی‌که principe از نظر اشتقاق لغوی با اصطلاح «رئیس اوّل» در اندیشهٔ سیاسی فارابی نزدیکی دارد و به معنای مطلق شخصی است که در «رأس» مدینه قرار می‌گیرد. از این‌رو، ماکیاوِلّی، در چندین مورد، ترکیب نامأنوس principe della republica یا «رئیس جمهوری» را در گفتارها به کار می‌گیرد که مراد از آن هر فرمانروایی ـ اعمّ از شاه به معنای اخصّ این اصطلاح ـ است که قدرت سیاسی را در دست دارد و صرف‌نظر از شکلی که نظام و نهادهای سیاسی می‌تواند داشته باشد، حکومت می‌کند. برای نمونه ر.ک. *D*, I, xxxiii

کاربرد اصطلاح republica نیز در زبان ماکیاوِلّی خالی از ابهام نیست و مراد از آن، در تقابل با نظام شاهی، مطلقِ هر نظامی است که به طور جمعی و بر پایهٔ قانون اداره می‌شود، چنان‌که در مواردی نیز به معنای دولت یا کشور به کار رفته است. به عنوان مثال ماکیاوِلّی در آغاز فصل ۲ از دفتر نخست می‌گوید: «خوشبخت کشوری که به تصادف، چنان مرد خردمندی (prudente) از آن برخیزد و او چنان قانون‌هایی وضع کند که بی‌آن‌که نیازی به اصلاح آن‌ها باشد، آن کشور زمان درازی بتواند در آرامش به سر برد.» *D*, I, ii

تنها از آنِ من است و از برای آن زاده شده‌ام. آن‌جا، من از سخن گفتن با آنان و پرسش از سبب‌های کارهای آنان شرمی به خود راه نمی‌دهم و آنان، از سر لطف، به من پاسخ می‌گویند. به مدت چهار ساعت، هیچ دلتنگی در وجود من راه نمی‌یابد، هر مشکلی را به فراموشی می‌سپارم، از تنگدستی بیمی به خود راه نمی‌دهم و مرگ مایهٔ ترس من نمی‌شود : با همهٔ وجود خود، یکسره، رخت به سوی آنان می‌کشم.[۱]

ماکیاوللی، در این نامه، و نیز در جاهای دیگری از رساله‌های خود، به تکرار، با تأکید بر نوآیین بودن تأملات خود در سیاست، گفته است که او در اندیشهٔ سیاسی از هواداران روش‌های قدماست. در جای دیگری دربارهٔ نسبت قدیم و جدید در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی سخن خواهیم گفت؛ در این‌جا، اشاره می‌کنیم که ماکیاوللی، در نخستین عبارت‌های فصل پانزدهم از رسالهٔ شهریار بر این نکته تأکید کرده بود که اگرچه دیگران دربارهٔ سیاست بسیار نوشته‌اند، اما او از روشی نوآیین تبعیت می‌کند و از آن‌جا که «در بحث از موضوع از نظمی که دیگران ایجاد کرده‌اند، فاصله» گرفته، امیدوار است «اقدام او را گستاخی به شمار نیاورند».[۲] در مقدمه بر دفتر نخست از گفتارهایی دربارهٔ ده کتاب نخست تاریخ تیتوس لیویوس نیز ماکیاوللی، از سویی، با اشاره‌ای به نوآیین بودن کوشش خود در قلمرو اندیشهٔ سیاسی آن را به «راهی» تشبیه می‌کند که پیش از او کسی در آن گام ننهاده بود، اما از سوی دیگر، اظهار تأسف می‌کند که مردمان به مرده‌ریگ گذشتگان ارج بسیار می‌نهند و هنرمندان می‌کوشند از سرمشق هنرمندان باستان تقلید کنند، ولی شهروندان، شهریاران و قانونگذاران، کارهای شگرفی را که در تاریخ جمهوری‌های باستان گزارش شده است، بیشتر می‌ستایند و کمتر تقلید می‌کنند، زیرا بر آن‌اند که تقلید گذشتگان «نه تنها دشوار، بلکه محال است». وانگهی، مردمان از کشف «شیوه‌ها و سامان‌های نوآیین» ــ یا آن‌چه ماکیاوللی به modi ed ordini nuovi تعبیر می‌کند که می‌توان «شیوه‌ها یا نهادهای جدید» نیز

1. Machiavel, *De principatibus*, p. 530 sq. 2. *P*, XV, § 2.

ترجمه کرد ــ بیشتر در هراس‌اند تا از خطر کردن در دل آب‌ها و سرزمین‌های ناشناخته. از این‌رو، ماکیاوللی در رسالهٔ خود ملاحظاتی را پیرامون ده کتاب نخست تاریخ تیتوس لیویوس بر پایهٔ «دانش خود از رویدادهای قدیم و جدید»[1] برای فهم بهتر آن رویدادها می‌آورد. بازگشت ماکیاوللی به تاریخ تیتوس لیویوس، تاریخ‌نگار دورهٔ جاهلی رُم باستان، از این حیث دارای اهمیت است که او، بی‌آنکه تصریح کرده باشد، در سخن انجیل، مبنی بر این‌که با آمدن عیسیٰ مسیح «همه چیز در عالم تولدی دوباره یافته» و بنابراین، نظمی نو بر جریان عالم و آدم فرمانروا شده است، می‌پیچد و در ملاحظاتی پیرامون کارهای مردمان باستان و رویدادهای گذشته، بر تداوم احکام امور انسانی تأکید می‌کند. بی‌توجهی عوام به رویدادهای گذشته به گونه‌ای است که «گویی جنبش، سامان و نیروی آسمان، خورشید، عناصر و مردمان دگرگون شده است و همان نیست که پیشتر بود».[2] معنای تلویحی بازگشت به تاریخ دورهٔ جاهلی رُم، برجسته کردن این واقعیت است که جریان امور عالم با مسیحیت از بنیاد دگرگون نشده است، بلکه اگر از دورهٔ طولانی تاریخ مسیحیت چشم پوشی کنیم، می‌توان در شیوه‌های سامان‌دهی جمهوری‌های باستان سرمشقی را پیدا کرد که در بنیادگذاری نهادهای جدید سودمند می‌تواند باشد. بدین سان، تأکید ماکیاوللی بر تقلید از گذشتگان را می‌توان فهمید: از قدما باید در آن‌چه جدید بودند، تقلید کرد، زیرا با چیره شدن ارزش‌های سده‌های میانه تباهی چنان در رگ و پی مردم

1. *D*, I, proemio.

ماکیاوللی در تقدیم‌نامهٔ رسالهٔ شهریار همین مطلب را با صراحت بیشتری بار دیگر تکرار می‌کند و می‌گوید که دانش خود در سیاست را «از تجربهٔ دیرینهٔ امور جدید (cose moderne) و خواندن پیوستهٔ نوشته‌های قدما (lezione delle antique)» به دست آورده است.

Machiavel, *De principatibus*, p. 39-40.

هم‌او در دنبالهٔ مطلب با اشاره‌ای به نوآیین بودن زبان سیاست جدید می‌افزاید که در نوشتن رسالهٔ خود، به خلاف رسم رایج سیاستنامه‌نویسان، از نثر مصنوع، کلمات مطنطن و هرگونه صنایع لفظی دوری گزیده و تنها به زیور «حقیقت مضمون و وزن موضوع» مورد بحث نظر داشته است. ibid

2. *D*, I, proemio.

ایتالیا رسوخ پیدا کرده و بی‌توجهی به ارزش‌های دوران جدید به مرتبه‌ای رسیده است که به نظر می‌رسد قدما در بسیاری از امور از متأخرین «جدیدتر» بودند، چنان‌که رُمیان باستان در پرداختن به هر کاری به شکوه و افتخاری که از آن ناشی می‌شد، توجه داشتند، در حالی‌که با سیطرهٔ فضیلت‌های عیسوی، مؤمن مسیحی از دنیا بریده و به شهروند آخرت تبدیل شده است. معنای این تقلید از قدما، با توجه به دریافتی که ماکیاوِلْلی از اقدام آنان دارد، تقلید از تأسیس است، زیرا ویژگی قدما نوآیینی بنیادهای آنان بود و بنابراین، تقلید از تأسیس، اگر به درستی فهمیده شده باشد، خود می‌تواند تأسیسی نوآیین باشد و همین نکته را از تأکید ماکیاوِلْلی بر کارهای بنیادگذارانی مانند موسای عِبْرانی، کورش پارسی، رُمولوس رُمی و تِسِئوس آتنی که هر یک دولتی نو بنیاد گذاشتند و باید سرمشق شهریاران دوران جدید قرار گیرند، می‌توان دریافت.

> شهریار باید برای ممارست ذهنی کتاب‌های تاریخی را بخواند، کارهای مردان بزرگ را در آن‌ها از نظر بگذراند، ببیند آنان در جنگ‌ها چگونه رفتار کرده‌اند، اسباب پیروزی و شکست آنان را برای احتراز از شکست و تقلید (imitare) از پیروزی بررسی کند، و بویژه چنان کند که برخی از مردان بزرگ در گذشته با تقلید از پیشینیانی که به یاری بخت، مورد ستایش و تمجید قرار گرفته‌اند، کرده‌اند.[1]

ماکیاوِلْلی در رسالهٔ شهریار در فصلی دربارهٔ «نظام‌های سلطنتی نوبنیاد» نیز توضیحی دربارهٔ معنای تقلید از قدما یا تقلید از «بزرگانِ» آنان می‌آورد و توضیح می‌دهد که او به ذکر «سرمشق‌های بزرگ» بسنده خواهد کرد، زیرا به هر حال، مردم ترجیح می‌دهند در «راه‌های هموار» گام بگذارند و اَعمال خود را «به تقلید از کارهای دیگران» برگزار می‌کنند. اگرچه، به نظر ماکیاوِلْلی، نمی‌توان راه دیگران را چنان‌که باید دنبال کرد و به هدف‌هایی دست یافت که آنان یافته‌اند، اما او تقلید از «کسانی را که از دیگران برترند»، امری عبث نمی‌داند و تقلید را از این حیث امکان‌پذیر، و حتیٰ ضروری، می‌داند که مَثَل کسی که از بزرگان گذشته

1. *P*, XIV, § 14.

تقلید می‌کند، مثل تیرانداز کاردانی است که برای نیل به هدفِ دور، با شناختی که از توان و بُردِ کمان خود دارد، بالاتر از هدف را نشانه می‌گیرد تا شاید تیر به هدف فرود آید.[1] توضیح ماکیاوللی در «درآمد» دفتر دوم گفتارها دربارهٔ یادآوری کارهای شکوهمند بزرگان دورهٔ باستان پرتویی نو بر دریافت او از ضرورت تقلید می‌افکند. این ضرورت برخاسته از تحلیلی است که او از وضعیت انحطاطی که با پایان دورهٔ باستانی رُم و چیره شدن مسیحیت در آن پدیدار شد، عرضه می‌کند. بحث ماکیاوللی دربارهٔ مسیحیت و جایگاه آن در دگرگونی‌های رُم را باید در تعارض آن با بنیادهای اندیشهٔ اُگوستین قدیس در مدینهٔ الهی فهمید که چیرگی اقوام بربر را علّت انحطاط رُم و ظهور مسیحیت را سبب رستگاری آن می‌دانست. ماکیاوللی، به خلاف اُگوستین قدیس، مسیحیت را نه مایهٔ نیک‌بختی، بلکه عامل «احتضار طولانی و دردناک» رُم می‌داند[2] و در «درآمد» دفتر دوم گفتارها، بحث خود را با دقت بیشتری از آن‌چه در «درآمد» دفتر نخست آورده بود، می‌آورد و از این نظر دفاع می‌کند که اگرچه اندازهٔ نیکی و بدی در جهان همیشه یکسان بوده است، اما امور انسانی پیوسته یکسان نمی‌ماند، بلکه نیکی و بدی از سرزمینی به سرزمین دیگر کوچ می‌کند. با این‌همه، ماکیاوللی، در داوری و سنجش خود، آگاهانه، جانب رُمیان باستان و دورهٔ «جاهلی» را می‌گیرد و بر آن است که رُمیان باستان، با عمل و نظر خود، یگانه راهی را که به دگرگونی بنیادین ایتالیا و اصلاح تباهی در ارکان آن می‌انجامد، هموار کرده‌اند.

> در واقع، اگر فضیلتی (virtù) که در آن زمان فرمانروا بود و رذیلتی که اینک فرمانرواست، از روز روشن‌تر نمی‌بود، از ترس آن‌که مبادا خطایی مرتکب شوم که دیگران را از برای آن خطا سرزنش می‌کنم، در گفتار خود جانب احتیاط را رها نمی‌کردم، اما از آن‌جا که سرشت امور چنان روشن است که همگان آشکارا می‌توانند آن را دریابند، من تردیدی به خود راه نخواهم داد که آن‌چه دربارهٔ گذشته و حال

---

1. *P*, VI, § 2-3.
2. Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire*, p. 256.

می‌اندیشم، به تصریح بگویم تا مگر ذهن جوانانی که نوشته‌های مرا خواهند خواند، از یکی احتراز کند و اگر به تصادف فرصتی پیش آید، آمادهٔ تقلید از دیگری باشد.[1]

از این‌رو، چنان‌که ماکیاوللی در «تقدیم‌نامهٔ» گفتارها می‌گوید، در آن رساله «چیزهایی از امور دنیا را آورده» که «به روزگار طولانیِ عمل و خواندنِ پیوسته» آموخته بوده است.[2] ماکیاوللی تأکید بر «امور دنیا» را در تعارض آن با امور آخرت می‌آورد و به گفتهٔ بسیاری از مفسران، اگرچه نمونهٔ بارز آن امور، در سدهٔ شانزدهم، سیاست بود، اما قلمرویی گسترده‌تر از سیاست را شامل می‌شد و به هر حال، تأکیدی بر این نکته است که موضوع تأمل او امور آخرت را شامل نمی‌شود و دیانت، اگر در بحث از سیاست جایی داشته باشد، در پیوند آن با «امور دنیا» و در محدودهٔ آن خواهد بود.[3] تأمل سیاسی ماکیاوللی در قلمرو بیرون حوزهٔ شرع، در استقلال کامل نسبت به آن، فارغ از ملاحظات اخلاق خصوصی و با توجه به عالی‌ترین واقعیت سیاسی دوران جدید، یعنی «دولت» و «مصالح دولت ملّی» که هیچ واقعیت دنیویِ ورای آن وجود ندارد، شکل می‌گیرد. افزون بر گفتارها ــ که نمونهٔ بارزی از تحلیل مبتنی بر «اصالت امور واقع» در اندیشهٔ سیاسی است ــ ماکیاوللی در رسالهٔ شهریار با اشاره‌ای به روش خود، بویژه در تمایز با سیاستنامه‌نویسان پیشین که اندیشهٔ سیاسی را در قلمرو خیال و حوزهٔ اخلاق بنیاد کرده‌اند که نسبتی با منطق مناسبات قدرت و سیاست ندارد، می‌نویسد:

از آن‌جاکه آهنگِ آن دارم برای آن‌که گوش فرادارد، مطلب سودمندی بنویسم، به نظرم مناسب‌تر رسیده است که حقیقتِ مؤثر امور

---

1. *D*, II, proemio; cf. Paul Larivaille, *La Pensée politique de Machiavel*, p. 25 sq.

2. *D*, I. تقدیم‌نامه به بُئونْدِلْمونتی (Buondelmonti) و روچِلّای (Rucellai)

۳. در جاهای دیگری از گفتارها نیز ماکیاوللی اصطلاح «امور دنیا» یا cose del mondo را به معنایی که در متن گفته شد، به‌کار برده است. ر.ک. *D*, III, i که در آن ماکیاوللی می‌گوید: «برای همهٔ امور دنیا پایانی است»، و این دیدگاه در تعارض آشکار با نظر فیلسوفان است که به گفتهٔ ماکیاوللی «عالم را قدیم» می‌دانستند. *D*, II, v

(verità effettuale della cosa) را دنبال کنم تا خیالی (imaginazione) از آن را. بسیارند آنان‌که طرحی خیالی از پادشاهی‌ها و جمهوری‌ها به دست داده‌اند، بی‌آن‌که هرگز کسی آن‌ها را به واقع دیده یا دربارهٔ آن‌ها سخنی شنیده باشد، زیرا میان شیوه‌ای که مطابق آن زندگی می‌کنیم و روشی که مطابق آن باید زندگی بکنیم، چنان شکافی وجود دارد که آن کس که از آن‌چه می‌کنیم به خاطر آن‌چه باید بکنیم، چشم‌پوشی کند، نابودی خود جسته است تا بقای خود را و آن‌که بخواهد پیوسته نیکویی پیشه کند، ناچار باید در میان کسانی که مردمان خوبی نیستند، نابود شود.[1]

تردیدی نیست که نقادی ماکیاوللی از شیوه‌های فرمانروایی خیالی، در این فقره، ناظر بر «شهر زیبای» افلاطونی است که فیلسوف یونانی در رسالهٔ جمهوری توصیفی از آن را عرضه کرده بود،[2] اما اِعراضِ از خیال برای بازگشت به واقعیت، در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، به معنای بازگشت به «واقعیت»، در تداول عامیانهٔ آن، نیست. ترکیب اصطلاحی verità effettuale مضمونی گسترده‌تر از امر واقع دارد و بویژه به مجموعه‌ای از «علّیت‌ها» و پی‌آمدهای مؤثر علّت‌ها اطلاق می‌شود و از این‌رو، ماکیاوللی effettuale را به عنوان صفتی برای verità به کار گرفته است تا «حقیقت مؤثری» را توصیف کند که از محدودهٔ «صِرف واقع» فراتر می‌رود.[3] این دریافت جدید از «حقیقت مؤثر امر واقع»، در تعارض با شیوه‌های خیالی فرمانروایی، همهٔ عوامل و علّیت‌های مؤثر در عمل سیاسی را شامل می‌شود که ظاهرسازی ــ و البته، بیشتر از آن، منطقِ «نمود» در تعارض آن با واقعیتِ «بود» ــ بخشی از آن است. در قلمرو عمل سیاسی، هر عمل و نیرویی

---

1. *P*, XV, § 3-5.

۲. ماکیاوللی در یکی از نخستین رساله‌های خود، با عنوان گفتار دربارهٔ امور فلورانس، می‌نویسد: «از آن‌جا که اهل نظر، مانند افلاطون و ارسطو، به خلاف اهل عمل، هم‌چون سولون آتنی و لوکورگوس اسپارتی، توانایی بنیادگذاری شهری را نداشتند، ناچار، در نوشته‌های خود شهری تأسیس کردند. این ناتوانی ناشی از جهل آنان نبود، بلکه از ناتوانی در عمل ناشی می‌شد.» Machiavel, *Oeuvres*, p. 89-90

3. Lars Vissing, *Machiavel et la politique de l'apparence*, p. 72.

که نقشی مؤثر در آرایش نیروها و دگرگونی آن‌ها داشته باشد ــ حتیٰ ظاهرسازی و منطقِ «نمود» که در مناسبات سیاسی می‌تواند مؤثرتر از امر واقع باشد ــ «حقیقت امر واقع» است و ماکیاوللی، بویژه در فصل‌هایی از رسالهٔ شهریار، ظاهرسازی و منطقِ «نمود» را به عنوان بخشی از واقعیتِ «بود» مورد بررسی قرار داده و پیوندهای آن را با این بازنموده است.[1] در فلسفهٔ افلاطونی ــ با تعارضی بنیادین که فیلسوف یونانی میان «بود» و «نمود» وارد می‌کند ــ حقیقت در قلمرو عالم مُثُل قرار دارد، در حالی‌که امر واقع، سایه‌ای بیش نیست. ماکیاوللی، با نقادی شیوهٔ فرمانروایی آرمانی افلاطونی، اصطلاح verità effettuale یا «حقیقت مؤثر» را جانشین دوگانگیِ «بود- نمود» می‌کند تا با ایجاد دگرگونی عمده‌ای در ساختار مفهومی فلسفهٔ قدیم، ظاهرسازی و منطقِ «نمود» را به عنوان بخشی از واقعیت مطرح کند. تأکید بر اهمیت آوازهٔ شهریار، و این‌که شهریار برای بهره‌مند شدن از شهرتی مطلوب در نزد مردم باید پیوسته ظاهری آراسته به هنرهای بسیار داشته باشد، مبتنی بر این دریافت نو از نسبتِ بود و نمود است. در این دریافت، بویژه در قلمرو سیاسی، جهانِ «نمودها» بخشی از عالمِ «بود» است و برای شناخت عالمِ «بود» نمی‌توان از منطقِ جهانِ «نمودها» صرف نظر کرد.[2] تبیین واقعیت آرایش نیروها نیازمند ایضاح حقیقت «نمودها»ست و اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی را در واقع می‌توان نخستین نظریه‌پردازی دربارهٔ این نسبت بود و نمود دانست.[3]

تأکید بر اشکالی که در ترجمهٔ verità effettuale یا «حقیقت مؤثر» وجود دارد، صِرف موشکافی لغت‌بازانه در ترجمهٔ این اصطلاح نیست. اگرچه ماکیاوللی این اصطلاح را نخست در رسالهٔ شهریار به کار برده است، اما اشاره‌های

---

1. Vissing, op. cit. p. 143.
2. Vissing, op. cit. p. 121-5.

۳. ماکیاوللی، در پرداختن نظریهٔ خود دربارهٔ نسبت میان بود و نمود و ظاهرسازی که از این پس به آن اشاره خواهد شد، نظری به دیدگاه سیسرون داشت که نمودِ بی‌بود را وهمی بیش نمی‌دانست و با ظاهرسازی در قلمرو سیاست نیز یکسره مخالف بود. «اگر برخی گمان می‌کنند که با ظاهرسازی و خودنمایی عبث ... می‌توانند افتخاری پایا به دست آورند، سخت در اشتباه‌اند.» Cicéron, *De officiis*, II, xii, 42 در نظر سیسرون افتخار راستین، جز «افتخار به عدالت» نیست که با عمل به تکلیف عدالت به دست می‌آید. Cicéron, op. cit. II, xii, 43

عمده به این نظر او را باید در گفتارها پیدا کرد، رساله‌ای که در آن، ماکیاوللی تمایزی میان «عمل» و «اثری» که از آن ناشی می‌شود، وارد می‌کند. از این توضیح اجمالی دربارهٔ شکاف میان «بود» و «نمود» می‌توان دریافت که چگونه ماکیاوللی گسستی از مبانی فلسفهٔ قدیم ایجاد کرده است: هم‌چنان‌که «نمود»، به ضرورت، نمودار و نشانهٔ «بود» نیست، رابطه‌ای علّی، به گونه‌ای که در فلسفه‌های اخلاق و سیاست قدیم تصور می‌شد، میان «اثر» و «عمل» نیز وجود ندارد. سبب این امر آن است که ماکیاوللی، به خلاف قدما، حُسن و قُبح را ذاتی عمل نمی‌داند؛ در سیاست که قلمرو رابطهٔ نیروها و تابع منطق آن‌هاست، هر «عملی»، با توجه به شرایط زمان و مکان و رابطهٔ نیروها، می‌تواند «اثر» یا «اثراتی» متفاوت و حتیٰ متعارض داشته باشد. هر عملی در شرایط زمان و مکان خاصی که ماکیاوللی از آن به «فرصت» یا occasione تعبیر می‌کند، انجام می‌شود. بخت با بنیادگذارانی مانند موسیٰ، رُمولوس، تسئوس و کورش، که کارهایی بزرگ به دست آنان به انجام رسید، یار بود و چنان فرصت‌هایی پیش آورد که آنان بتوانند «صورت دلخواه» خود را به «مادّه‌ای» که بخت در اختیارشان گذاشته بود، تحمیل کنند. «بدون این فرصت توان روح آنان نابود می‌شد و بدون این توان روحی آن فرصت بر باد می‌رفت».[1] ماکیاوللی، از تقارن فرصت ــ که بخت آن را ارزانی می‌دارد ــ با هنرهای فرمانروایی، نتیجه می‌گیرد که موفقیت هر عملی مرهون بختِ یار و فرصت مناسب است، چنان‌که نسبت عمل با اثری که بر آن مترتب می‌شود، ناشی از همین «دگرگونی‌های گردون» است.

> به دو کس که به گونه‌ای متفاوت عمل می‌کنند، دو اثر (effetto) متفاوت پیش می‌آید، در حالی‌که از میان دو کس که یکسان عمل می‌کنند، یکی به هدف‌های خود می‌رسد و دیگری نه. دگرگونی‌های خوبی نیز از همین امر ناشی می‌شود؛ در واقع، اگر برای کسی که با صبر و احتیاط عمل می‌کند، زمانه و گردش امور چنان باشد که فرمانروایی او نیک باشد، آن کس کامروا خواهد بود، اما اگر رفتار او

1. *P*, VI, § 10.

دگرگون نشود و زمانه و گردش امور دگرگون شود، او نابود خواهد شد.[1]

در قلمرو سیاست، به خلاف حوزهٔ اخلاق خصوصی، «عملِ» خوب می‌تواند «اثراتی» فاجعه‌بار داشته باشد و سرکنگبینِ «عمل» خوب بر صفرای «اثرات» نامطلوب بیفزاید. ماکیاوللی، به تکرار، در رسالهٔ گفتارها، شکاف میان «عمل» و «اثر» را برجسته کرده و این دیدگاه نوآیین در اندیشهٔ سیاسی را توضیح داده است. او، در فصل سی و هفتم از دفتر سوم گفتارها، می‌گوید که در هر «عمل انسانی» که برای رسیدن به نتیجه‌ای مطلوب انجام می‌شود، پیوسته، می‌توان «دو جنبهٔ بد و خوب» را از یکدیگر تمیز داد. هر عمل انسانی دارای دو جنبه است و اگر «بخت، چنان‌که باید، یار» نباشد، جنبهٔ خوب عمل، به آسانی، بر جنبهٔ بد آن فائق نخواهد آمد. ماکیاوللی، در توضیح این اصل کلّی، در دنبالهٔ همان مطلب، می‌نویسد که «پس، من بر آنام که ... سردار خوب باید، به دقت، از دست زدن به هر کاری ــ هر چند کم اهمیت ــ که اثراتی نامطلوب برای ارتش و سپاهیان او داشته باشد، خودداری کند».[2] در فقرهٔ دیگری از همان رساله، ماکیاوللی به دو گونهٔ متفاوت رفتار اسکیپیو در اسپانیا و هانیبال در ایتالیا اشاره می‌کند که به «اثری» یگانه دست یافتند. اسکیپیو از راه مهربانی و مردم‌داری توانست اهالی اسپانیا را با خود همراه کند، در حالی‌که هانیبال در تصرف ایتالیا از هیچ بی‌رسمی خودداری نکرد، اما دو گونهٔ «عمل» متعارض آنان «اثر» یگانه‌ای به بار آورد. دربارهٔ نظر ماکیاوللی در سبب تخلّف «اثر» از «عمل» توضیح دیگری نیز خواهیم آورد، اما نکتهٔ پراهمیتی که این‌جا باید به آن اشاره کنیم، این است که به نظر ماکیاوللی، «چنان‌که سرداری، مردی پرآوازه و کاردان باشد، اهمیتی ندارد که کدام راه را دنبال می‌کند»، زیرا «دلیری، چنان‌که اسکیپیو و هانیبال بودند، همهٔ خطاهایی را که می‌توان به قهر یا به لطف مرتکب شد، از میان می‌برد». از مهربانی یا بی‌رسمی‌هایی که از حدِّ اعتدال گذشته باشد، پی‌آمدهای نامطلوب بسیاری می‌تواند تولد یابد و آن هر دو، به یکسان، می‌تواند موجب هلاک سردار

1. *P*, XXV, § 14-15.   2. *D*, III, xxxvii.

شود، مگر آن‌که سردار با «دلیری خلاف‌آمد عادت» راه چاره‌ای بیابد. ماکیاوِلْلی در پایان فصلی که این مطالب را از آن نقل می‌کنیم، قید دیگری بر سخن خود دربارهٔ شکاف میان «عمل» و «اثر» وارد می‌کند و می‌نویسد:

> حاصل سخن این‌که شیوهٔ عمل سردار اهمیت چندانی ندارد، به شرطی که با دلیری خلاف‌آمد عادت، آن هر دو روش را تصحیح کرده باشد، زیرا چنان‌که گفته شد، اگر به یاری دلیری خلاف‌آمد عادت، آن دو روش تصحیح نشده باشند، ایرادها و خطرهای خود را خواهند داشت. اگر هانیبال و اسکیپیو به اثر یگانه‌ای دست یافتند ــ یکی با ابزارهای ستودنی و دیگری با روش‌های ناستودنی ــ چنین می‌نماید که نباید آن دو شهروند رُمی را نیز فراموش کنیم که هر دو با روش‌های متفاوت، اما به یکسان ستودنی به افتخاری یگانه دست یافتند.[1]

آن دو سرداری که با روش‌های متفاوت، اما شایان ستایش، توانستند «اثر» یگانه‌ای ایجاد کنند، سرداران رُمی، مانْلیوس تُرکواتوس و والِریوس کُرْوینوس بودند که ماکیاوِلْلی، در فصل دیگری از دفتر سوم گفتارها، دربارهٔ آنان می‌گوید که هر دو سردار در دلیری و مردانگی برابر بودند و پیروزی‌های یکسانی نیز به دست آوردند، اما شیوه‌های فرماندهی و رفتار آنان با سربازان یگانه نبود. یکی از هیچ بدرفتاری روی‌گردان نبود و دیگری با سربازان در نهایت مهربانی رفتار می‌کرد. مانلیوس برای این‌که سرِ سربازان از چنبر اطاعت او بیرون نرود، حتیٰ پسر خود را به قتل آورد، در حالی‌که والریوس کسی را نیازرد، «اما به‌رغم این اختلاف در رفتار، هر دو، در برابر دشمن و به سود جمهوری، و خودشان، به پیروزی‌های یکسانی دست یافتند». این شکاف میان «عمل» و «اثر»، به گونه‌ای که ماکیاوِلْلی در گفتارها می‌آورد، ناشی از این اصل در مناسبات سیاسی است که باید نسبتی درست میان فرمان‌ها و ابزارهای اجرای آن‌ها برقرار باشد. فرمان‌های سخت‌گیرانه را جز به خشونت نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت و گر نه کسی به آن‌ها گردن

1. *D*, III, xxi.

نخواهد گذاشت. او از فرزانه‌ای نقل می‌کند که گفته بود، برای این‌که بتوان کشوری را با اِعمال قهر اداره کرد، باید تناسبی میان «ستم‌گر و ستم‌کش» وجود داشته باشد. «آن‌جا که چنین تناسبی وجود داشته باشد، می‌توان گمان برد که اِعمال قهر ادامه خواهد یافت، اما اگر ستم‌کش نیرومندتر از ستم‌گر باشد، باید دانست که روزی اعمال قهر به پایان خواهد رسید». سبب رفتار ملاطفت‌آمیز والریوس نیکی آداب و رسوم ارتش رُم بود و او برای رعایت آن‌ها نیازی به اعمال خشونت نداشت. آن‌گاه نیز که کسی سر از چنبر فرمان او بیرون می‌کرد، والریوس تنها قانون را دربارهٔ او اجراء می‌کرد و نیازی به اعمال خشونت نبود. مانلیوس، به سبب سرشت «خلاف‌آمد عادت» روش‌های خود، که از فطرت او ناشی می‌شد، مجبور به اعمال قهر بود. این «ابزارهای خلاف‌آمد عادت»، در کشورهایی که نظامی آزاد دارند، سودمندند، زیرا چنان‌که ماکیاوِلْلی می‌گوید، «آن‌ها را به نهادهای نخستین و فضیلت‌های آغازین باز می‌گرداند». مانلیوس از کسانی بود که با فرمان‌های قهرآمیز خود انضباط در سپاهیان رُم را حفظ کرد و مانع تباهی نظام سیاسی آن شد. ماکیاوِلْلی با بررسی سخنانی که تاریخ‌نویسان دربارهٔ روش‌های این دو سردار گفته‌اند و با بیان این‌که داوری نهایی در این مورد آسان نیست، می‌گوید که برای شهروندی که برابر قانون‌های جمهوری زندگی می‌کند، تقلید از روش مانلیوس ستایش‌انگیزتر است. چنین روشی ناظر بر مصالح عمومی کشور است و داعیهٔ آن جاه‌طلبی‌های فردی نیست. روش والریوس، خلاف این بود، اما اگرچه از آن نیز «اثرات یکسانی برای خیر عمومی» حاصل شد، ولی، به سبب علاقه‌ای که سربازان می‌توانند به چنین سرداری پیدا کنند، می‌توانست در صورت ادامهٔ فرماندهی، «اثرات نامطلوبی برای آزادی» داشته باشد. فرماندهی والریوس، از این رو چنین «اثرات نامطلوبی» به بار نیاورد که دورهٔ فرماندهی او کوتاه بود و اخلاق رُمیان نیز هنوز چندان رو به تباهی نگذاشته بود.[1]

هر «عملی»، در شرایطی خاص و در درون رابطهٔ نیروهای معیّنی، «اثری» ایجاد می‌کند و همین «اثر» تعیین‌کنندهٔ سرشت آن عمل است. ماکیاوِلْلی بر پایهٔ

---

1. *D*, III, xxii.

این ارزیابیِ شکافِ میان حقیقتِ رابطهٔ نیروها در مناسبات قدرت و توهّمِ سیاستی اخلاقی، با گسست از منطق اخلاقی سیاستنامه‌نویسی، شالودهٔ نو برای بنیادگذاری سیاست فراهم می‌کند که آغاز دوران جدیدی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی است. او دریافتی از قدرت سیاسی را عرضه کرد که با الزامات زمان سازگار بود، الزاماتی که با منطق دیانت از سویی و اخلاق سنتی از سوی دیگر مطابقت نداشت. در این بنیادگذاری نو، سیاست بیشتر از آن‌که ادامهٔ اخلاق یا اخلاق دیباچه‌ای بر آن باشد، هم‌چون دیباچه‌ای بر جنگ است و در پیوند با منطق عملکرد آن می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.[1] ماکیاوللی، با این جا به جایی سیاست از قلمرو اخلاق به گسترهٔ جنگ، قدرت سیاسی را با توجه به

---

۱. اگرچه سه سده پس از ماکیاوللی، سردار و نظریه‌پرداز آلمانی، کْلاوزِویتس، «جنگ را ادامهٔ سیاست با ابزارهایی متفاوت» تعریف کرد، اما پیوند سیاست و منطق جنگ را نخستین بار، ماکیاوللی مطرح کرد. از این حیث، مفسران تمایزی میان شهریار و گفتارها، به‌رغم تفاوتی که در لحن آن‌ها وجود دارد، قائل نیستند. «می‌توان گفت که شهریار و گفتارها، نوشتهٔ سیاستمدار شکست‌خوردهٔ یگانه‌ای است که دربارهٔ خطاهایی که موجب شکست او شده‌اند، به تأمل نشسته است. اندیشهٔ بنیادین این دو نوشته همانا فراخوانی به بازشناختن جایگاه زور در سیاست است. ماکیاوللی نیز هم‌چون معاصران خود، در بیست سال گذشته، از زمانی که پای سپاهیان و فرمانروایان بیگانه به سرزمین ایتالیا باز شد، از نقش زور در سیاست آگاهی پیدا کرده بود.» Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, p. 154

همهٔ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی برپایهٔ این دیالکتیک «قانون» و «زور» سامان می‌یابد و او از هر فرصتی برای ایضاح این دیالکتیک استفاده می‌کند. او در شهریار دربارهٔ پیوند میان زور و قانون می‌نویسد: «باید دانست که دو شیوه برای پیکار وجود دارد: با قانون و با زور. نخستینِ آن‌ها از آنِ انسان است و این‌یک ویژهٔ دَدان، اما از آن‌جاکه اغلب قانون کافی نیست، باید دومی را به یاری طلبید.» *P*, XVIII «با این همه، من برآن نیستم که باید کاربرد زور و جنگ‌افزارها را ممنوع کرد، بلکه باید آن‌ها را به عنوان واپسین ابزار به کار گرفت، آن‌جایی که از دیگر ابزارها کاری ساخته نباشد.» *D*, II, 21

در این فقره، ماکیاوللی، مانند بسیاری از جاهای دیگر، اشاره‌ای به نوشته‌ای از سیسرون دارد که با ذکر این نکته که «برای حلِّ یک اختلاف، دو شیوه وجود دارد، نخست، بحث و دیگر، جنگ»، بحث را ویژهٔ انسان و جنگ را عملی حیوانی دانسته و گفته بود که «زمانی باید به جنگ پرداخت که از بحث کاری ساخته نباشد». Cicéron, *De officiis*, I, xi, 34 سیسرون، مانند ارسطو، «خرد و سخن» (ratio et oratio) راکه با آموزش و تأمل به دست می‌آیند و به یاری بحث و داوری موجب استواری پیوندهای میان مردم می‌شوند، شالودهٔ مناسبات اجتماعی می‌دانست. Cicéron, *De officiis*, I, xv, 49

ساختار نوآیین آن مورد بررسی قرار می‌دهد که به مثابه صخره‌ای یک‌پارچه و بی‌تحرک نیست، بلکه برآیند رابطهٔ نیروها و واقعیتی متکثّر در عین وحدت است که وحدت و هماهنگی آن برآمده از سرشت بی‌آرام و تنش پیوستهٔ اجزای آن است. با استفاده از تعبیری که هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح در نقادی از مطلق در فلسفهٔ شِلینْگ آورده بود،[1] می‌توان گفت که قدرت در اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر اخلاق، به مثابه «شبی بود که در آن همهٔ گاوها سیاه‌اند»، در حالی‌که قدرت در اندیشهٔ سیاسی جدید، واقعیتی «دیالِکْتیکی» است، فراهم آمده از اجزایی که در عین تنش وحدت دارند و وحدت آن‌ها وحدت برآمده از تنش و کثرت اجزاست. برای تقریب به ذهن، و با وام گرفتن از تعبیر حافظ، می‌توان گفت که در قلمرو ساختار قدرت در اندیشهٔ سیاسی جدید نیز «آشفتگیِ» ناشی از تنش اجزاء، «موجبِ جمعیت» و وحدت آن است[2] و همین دریافت نو از سرشت قدرت، به عنوان پویایی تنش میان اجزاء، به ماکیاوِلّی امکان می‌دهد تا سیاست را از قلمرو آرام و بی‌تنش اخلاق به گسترهٔ میدان نبرد انتقال دهد.[3] از این حیث، اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی، اندیشهٔ تنش میان گروه‌های اجتماعی و رابطهٔ نیروهاست و اندیشهٔ جمهوری‌خواهی نوآیین، در تمایز آن با نظام‌های «شورایی» یا دموکراتیک دورهٔ باستان، بر شالودهٔ تحلیل منطق رابطهٔ نیروها استوار شده است. می‌توان گفت که قدرت در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی دورهٔ سنگوارگی خود را به پایان می‌برد و به موجودی اندامواره، زنده و در «حرکت جوهریِ» پیوسته تبدیل می‌شود و نخست در قلمرو نویافتهٔ همین قدرت سیاسی است که بنیادگذاری نظریهٔ جمهوری‌خواهی نوآیین امکان‌پذیر می‌شود، زیرا این جمهوری‌خواهی نه نامِ خاص و صِرفِ ظاهرِ نظامی ویژه، بلکه مضمون عامی است که صورت نهادهای نظامی شورایی را هستی می‌بخشد. نظریهٔ

---

1. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. IX, «Phänomenologie des Geistes», S. 17.

۲. بیت اشاره شده در متن به قرار زیر است:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست   چون چنین است، پس آشفته‌ترش باید کرد.

۳. میشل فوکو می‌نویسد که «ماکیاوِلّی یکی از نادر کسانی بود که قدرت شهریار را به مثابه رابطهٔ نیروها توضیح داد.» Michel Foucault, *La volonté de savoir*, p. 128

جمهوری‌خواهی نوآیین در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، نظریهٔ نظامِ نهادهای شورایی و مشارکت مردم است و از این‌رو، برخی از نظام‌های سلطنتی به اعتبار نهادهای آن‌ها جمهوری و بسیاری از جمهوری‌های جدید، سلطنتی مطلقه‌اند. این نکته را باید در نظر داشت که موضع‌گیری بنیادین ماکیاوللی منحصر به گفتارها ــ که رساله‌ای در نظریهٔ جمهوری‌خواهی است ــ نیست، بلکه رویکردی اساسی است، زیرا حتیٰ در شهریار نیز ماکیاوللی دریافت خود از قدرت را به صورتی که در رسالهٔ نخست آورده، بیان کرده است. خاستگاه و بنیاد نظریهٔ جمهوری‌خواهی در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، وجود دو گروه بزرگ اجتماعی ــ یا آن‌چه ماکیاوللی «دو مزاج متفاوت» می‌نامد ــ تنش میان آن دو و خواست‌های آنان است و نظام‌های سیاسی از آرایش رابطهٔ این نیروها و پویایی آن‌ها پدیدار می‌شوند.

> در هر شهری دو مزاج متفاوت می‌توان یافت و این را سبب آن است که عامهٔ مردم خواستار آن‌اند که بزرگان بر آنان فرمان نرانند و بر آنان بیداد نکنند و بزرگان می‌خواهند بر عامهٔ مردم فرمان رانند و بیداد روا دارند. از این دو خواست متفاوت، در شهرها، این سه اثر (effetti) به دست می‌آید: سلطنت، آزادی یا بی‌بند و باری.[1]

بحث ماکیاوللی دربارهٔ مزاج‌های گوناگون در جمهوری‌های مردمی، از پی‌آمدهای گسست نظریهٔ جمهوری‌خواهی نوآیین او از اندیشهٔ سیاسی قدیم است. مهم‌ترین انگیزهٔ هر فردی در زندگی خواست‌های اوست و همین خواست‌ها، به خلاف نظر قدما که آن‌ها را ناشی از هواهای نفسانی و مایهٔ تباهی اخلاق می‌دانستند و در واقع، اخلاق و سیاست قدما هدفی جز از میان بردن آن نفسانیات نداشت، در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، امری طبیعی به شمار می‌آیند. نفسانیات و خواست‌ها که به طور طبیعی بر سرشت فرد انسانی و رفتارهای او فرمان می‌رانند، به صورت خواست قدرت آشکار می‌شوند که انگیزهٔ اصلی آن جاه‌طلبی است. فرد انسانی گاه به ضرورت و گاهی به انگیزهٔ جاه‌طلبی، که هرگز

1. *P*, IX, § 2.

دامن او را رها نمی‌کند، دست به عمل می‌زند، زیرا سرشت انسانی چنان آفریده شده است که چیزهای بسیاری را می‌خواهد، اما تنها اندکی از آن‌ها را می‌تواند به دست آورد. خواست به دست آوردن از امکان به دست آوردن قوی‌تر است و پی‌آمد آن نیز ناخرسندی کسانی است که چیزهای بسیاری به دست آورده‌اند، اما از داشتن آن‌ها خرسند نمی‌شوند. «دگرگونی در سرنوشت آنان از این امر ناشی می‌شود، زیرا در حالی‌که برخی می‌خواهند بیشتر به دست آوردند و دیگران خوف آن دارند که آن‌چه به دست آورده‌اند، از دست بدهند، دشمنی‌ها و تنش‌ها از آن برمی‌خیزد و همین امر نابودی کشوری و پیروزی کشور دیگری را به دنبال می‌آورد.»[1] توصیف پیوندهای نفسانیات انسان و خواست‌های او تنها راهی است که فهمیدن عام‌ترین رفتارهای سیاسی انسان را هموار می‌کند. توضیح منطق نفسانیات، در واقع، جز تبیین علّت‌های پیروزی برخی و شکست دیگران نیست. تحلیل سیاست، از دیدگاه فلسفهٔ طبیعی ارسطویی، تنها می‌تواند به فلسفهٔ سیاسی تجویزی و مبتنی بر اخلاق منتهی شود، در حالی‌که ماکیاوِلّی دریافت نویی از طبیعت عرضه می‌کند که مبتنی بر واقع‌گرایی «حقیقت مؤثر» رابطهٔ نیروها و منطق نفسانیات و خواست‌های انسانی است. توضیح طبیعی بودن خواست‌ها در سرشت انسان و اهمیت تنش‌ها در استوار شدن شالودهٔ نظام‌های مردمی را ماکیاوِلّی بر پایهٔ تجربهٔ تاریخی رُم باستان در رسالهٔ گفتارها آورده است. او به خلاف نظر رایج که انحطاط رُم را ناشی از تنش‌های موجود میان عامهٔ مردم و سنای رُم می‌دانست، بر آن است که جمهوری رُمِ «آزاد و نیرومند» برآیند همان تنش‌ها بود.[2] ماکیاوِلّی می‌نویسد:

> من بر آنام که آنان که کشمکش‌های میان اعیان و عامهٔ مردم را محکوم می‌کنند، چیزی را سرزنش می‌کنند که علّت نخستینِ آزادی

---

1. *D*, I, xxxvii.

۲. به نظر ماکیاوِلّی، شالودهٔ نظام آزادی در جمهوری چنان استوار است که اگر خودکامه‌ای پیش از تباهی نهادها بر آن چیره شود، بهتر است که آن را یکسره نابود کند، زیرا جمهوری‌ها از حیات بیشتری برخوردارند، «خاطرهٔ آزادی گذشته»، آرامش و آسایش را از مردم آن سلب می‌کند و از ذهن آنان زدوده نمی‌شود. *P*, V, § 9

> رُم بود: آنان به هیاهو و آوازهٔ این کشمکش‌ها بیشتر اهمیت می‌دهند تا به اثرهای خوبی (buoni effetti) که از آن‌ها به وجود آمد. آنان توجه ندارند که در هر کشوری دو مشی (umori) متفاوت وجود دارد، مشی عامهٔ مردم و بزرگان، و خاستگاه هر قانونِ مساعدِ آزادی تضاد (disunione) میان آن‌هاست.[1]

دریافت ماکیاوللی از تنش‌های میان گروه‌های اجتماعی با دیدگاه نویسندگان سیاسی قدیم، از افلاطون تا سیسرون، سازگار نیست و او در این بحث نیز بی‌آنکه تصریح کرده باشد، نظریهٔ سیسرون را مورد نقادی قرار می‌دهد که به تبع افلاطون، تنش‌های سیاسی در کشور را مایهٔ تباهی بنیان آن می‌دانست و فرمانروایان را از دست زدن به هر کاری که موجب تضاد و تفرقه شود، منع می‌کرد. اگرچه هدف غایی سیسرون در این بحث ترغیب فرمانروا به مراقبت از همهٔ گروه‌های اجتماعی و تأمین مصالح همه آنان بود، اما این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که شالودهٔ سامان کشور، در اندیشهٔ سیسرون، بر وحدت کلمهٔ همهٔ افراد آن استوار بود و هر تنشی میان گروه‌های اجتماعی هم‌چون مقدمهٔ شورش و فتنه‌ای جلوه می‌کرد. در این مورد، سیسرون به تنش‌های اجتماعی آتن و رُم زمان خود اشاره می‌کند که به گفتهٔ او «جنگ‌های داخلی» (bella ciuilia) به دنبال آورد.[2] سیسرون می‌نویسد که «هم‌چنان‌که از وفاق و اتحاد میان مردمان سودهای بسیار می‌توان به دست آورد، از اختلاف‌های آنان نیز آفت‌های بزرگ تولد می‌یابد».[3] توضیح ماکیاوللی، دربارهٔ اهمیت تنش‌های اجتماعی، ناظر بر پیچیدگی‌هایی است که افلاطون و سیسرون توجهی به آن نشان نداده و میان وجود ضروری تنش‌ها در کشور و احتراز از دامن زدن عمدی به گروه‌گرایی خلط کرده‌اند. از این‌رو، ماکیاوللی، در فصل‌های دیگری از گفتارها، بار دیگر، با تأکید بر این‌که خواست مردم نگاه‌داشت آزادی است، در حالی‌که بزرگان برای حفظ امتیازات خود کوشش می‌کنند گسترهٔ آزادی را محدود کنند، در توضیح سرشت

---

1. *D*, I, iv. 2. Cicéron, *De officiis*, I, xxv, 85-6.
3. Cicéron, op. cit. II, v, 16.

متفاوت خواست بزرگان و عامهٔ مردم و این‌که او تجربهٔ رُم در سپردن آزادی به مردم را برجسته می‌کند، می‌نویسد که

> به نظر من، باید پیوسته امانتداری آزادی را به کسانی سپرد که کمتر در آرزوی تملّک آن هستند. تردیدی نیست که اگر هدف‌های اعیان و عوام مردم را از نظر بگذرانیم، مشاهده می‌کنیم که اعیان سودای چیره شدن در سر دارند و عوام مردم تنها می‌خواهند که کسی بر آنان چیره نشود و بنابراین، ارادهٔ بیشتری برای زندگی آزاد دارند. پس، اگر نگاه‌داشتِ آزادی به عوام مردم سپرده شود، بیشتر آن را پاس می‌دارند و اگر نتوانند آن را به دست آوردند، کوشش می‌کنند آزادی به دست دیگران نیفتد.[۱]

ارزیابی ماکیاوللی از نظام‌های جمهوری بر این اصل استوار است که نقیض قدرت مطلق که «بزرگان» یا اعیان به آن گرایش دارند، شورش مردم و نابسامانی است، زیرا هیچ امری به اندازهٔ رابطهٔ نیروهای میان اعیان و عامهٔ مردم ناپایدار نیست و لاجرم، در لحظه‌های حسّاسی می‌تواند آرایش آن بر هم بخورد. همین تجدید آرایش، به دنبال دگرگونی رابطهٔ نیروها و شورش مردم، می‌تواند نظام سیاسی کشور را به نابودی بکشاند، اما اگرچه نظامی که در آن نگاه‌داشت آزادی به عامهٔ مردم سپرده شده باشد، ثباتِ شکننده و ناپایداری دارد، ولی هرگز تنش به مرتبه‌ای نمی‌رسد که اساس نظام سیاسی به مخاطره افتد. نظام آزادی بر ثباتی ناپایدار استوار است و سامان خود را از نوعی بی‌سامانیِ بسامان می‌گیرد. این سامان را نهادهای دموکراتیک ایجاد و حفظ می‌کنند و از این‌رو، نظام آزادی، نظام مبتنی بر نهادهاست و اندیشهٔ جمهوری‌خواهی تأمل دربارهٔ نهادهای آزادی، یعنی، اگر بتوان گفت، شرّ ضروری است، زیرا ماکیاوللی، به درستی، می‌گوید: «آن‌جاکه نیکی بدون قانون چیره شود، قانون ضرورت پیدا نمی‌کند، اما آن‌گاه‌که این عادت خوب وجود نداشته باشد، ناچار، قانون ضرورت پیدا می‌کند.»[۲] هم‌چنان‌که نظام آزادی برآیند تنش میان خواست‌های بزرگان و عامهٔ مردم است،

---

1. *D*, I, v. 2. *D*, I, iii.

خاستگاه خودکامگی نیز هست. ماکیاوللی، بر پایهٔ گزارش تیتوس لیویوس از برآمدن خودکامگی در رُم، این حکم کلّی دربارهٔ خودکامگی را بیان می‌کند که اگر خواست عامهٔ مردم برای آزاد زیستن و علاقهٔ بزرگان به فرمان راندن به وفاقی برای تدوین «قانون برای آزادی» منجر نشود، و اگر یکی از آن دو گروه، به سود یک فرد وارد میدان شود، لاجرم، خودکامگی پدیدار خواهد شد. خطای بزرگی خواهد بود که مردم کشوری فردی را برکشند تا به دست او کسانی را که از آنان کینه‌ای به دل دارند، سرکوبی کنند، زیرا بسیار پیش می‌آید که اگر آن مرد فردی زیرک بوده باشد، به خودکامه تبدیل شود. او، نخست، به دست عامهٔ مردم، بزرگان را نابود خواهد کرد و آنگاه که بزرگان را از میان برداشت، بر عامهٔ مردم ستم خواهد کرد و مردم که هلاک خود جسته و در بند گرفتار آمده‌اند، راه فراری نخواهند داشت. ماکیاوللی می‌نویسد که «همهٔ کسانی که در یک جمهوری نظامی خودکامه بنیاد کرده‌اند، از این روش سود جسته‌اند».[1] سبب این اشتباه مردم آن است که آنان، اغلب، با تصور نادرستی که از خیر خود پیدا می‌کنند، «هلاک خود می‌جویند» و نظام جمهوری، اگر فرد مورد اعتمادی برنیاید که خوبی و بدی را به مردم بفهماند، با آسیب‌های بزرگ و خطرات بسیار رو به رو خواهد شد. اگر چنین فردی پیدا نشد که اعتماد مردم را به خود جلب کند، حکومت، به ضرورت، در سراشیب نابودی خواهد افتاد.

تحلیل تنش میان بزرگان و عامهٔ مردم، و رابطهٔ نیروها و ثبات ناپایدار آن، اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی را به «دیالکتیک» آزادی و نهادهای سیاسی هدایت می‌کند و این «دیالکتیک» بر این اصلِ موضوع استوار است که انسان در سرشت خود به بدی بیشتر از خوبی میل می‌کند. ماکیاوللی، با بیان این اصلِ موضوع، از مبنای انسان‌شناختی همهٔ فیلسوفانی که با تأکید بر سرشت نیک انسان، فلسفهٔ سیاسی را بر پایهٔ اخلاق و بنابراین، «آرمانشهر»، بنا می‌کردند، گسستی ایجاد می‌کند و به تحدید حدود قلمرویی می‌پردازد که فلسفهٔ سیاسی واقع‌گرای، یعنی مبتنی بر حقیقت منطق رابطهٔ نیروها، بر روی آن بنیادگذاری خواهد شد. اصل

1. *D*, I, xl.

موضوع بدی سرشت انسان را ماکیاوللی از دو خاستگاه اندیشهٔ سیاسی خود که پیش از این نیز به آن اشاره شد، به دست آورده است: او، بار دیگر، بر پایهٔ تجربهٔ تاریخی قدما و نویسندگان سیاسی، تأکید می‌کند که هر بنیادگذار دولت و قانونگذاری باید فرض را بر آن بگذارد که «همهٔ انسان‌ها بدسرشت‌اند» و در هر فرصتی که دست دهد، آن‌جا که مانع مفقود و مقتضی موجود باشد، سرشت بد خود را آشکار می‌کنند.

> آن‌گاه که این میل نهان بماند، ناشی از سببی ناشناخته است، و این‌که آن سبب تمیز داده نمی‌شود، از این‌روست که خلاف آن هنوز تجربه نشده است. زمان که مادر هر حقیقتی است، سرانجام آن را آشکار خواهد ساخت.[۱]

انسان چنان آفریده شده است که حتیٰ آن‌گاه که فردی بر اثر آموزش و پرورش درست، هنرهای بسیار آموخته و فرهیخته شده باشد، سرشت او «به آسانی به تباهی» میل می‌کند و دگرگون می‌شود. از این‌رو، قانونگذار جمهوری‌ها و نظام‌های پادشاهی باید «خواست‌های مردم را مهار و امید ارتکاب به خطای بدون مجازات را از آنان سلب کند».[۲] تأکید بر اهمیت نهادهای سیاسی ناشی از این گرایش طبیعی انسان به آشکار ساختن سرشت بد و امکان راه یافتن تباهی در آن است، زیرا به سبب سرشت بد انسان، مردم زمانی تمایلی به خوبی از خود نشان می‌دهند که اجباری در میان باشد و این اجبار تنها از قانون ساخته است.

> مردمان تنها به ضرورت به کار نیک دست می‌زنند. آن‌جا که گزینش‌های بسیار در میان، یا بی‌بند و باری (licenza) مجاز باشد، دیری نمی‌پاید که نابسامانی و سر درگمی همه‌جا را در بر می‌گیرد. از این‌رو، گفته‌اند که گرسنگی و بی‌چیزی مردمان را به کار وا می‌دارد و قانون آنان را به نیکی سوق می‌دهد.[۳]

آرزوها و خواست‌های افراد انسانی پایانی ندارد و سرشت آنان چنان است که حتیٰ آن‌گاه که به آرامش و رفاهی دست می‌یابند، از آن‌چه به دست آورده‌اند،

---

1. *D*, I, iii. 2. *D*, I, xliii. 3. *D*, I, iii.

خرسند نمی‌شوند. وانگهی، چنان‌که ماکیاوللی، در رسالهٔ شهریار، دربارهٔ شهریاری‌های نوبنیاد می‌گوید، مردم به گمان ایجاد بهبودی در وضع خود، به آسانی، به خیال خام دگرگونی می‌افتند، و با این گمان، از راه خطا، کوشش می‌کنند فرمانروای خود را بر کنار کنند، اما چنان‌که از تجربهٔ تاریخ می‌توان دریافت، وضع خود را بدتر می‌کنند.[1] ماکیاوللی، از گزارش تاریخ‌نویس رُمی، می‌آورد که زمانی که مردم رُم آزادی خود را بازیافتند، «هر روز بی‌نظمی دیگر و انشعابی جدید» تولد می‌یافت؛ پیوسته، یکی از بزرگان یا عامهٔ مردم، آن‌گاه که سستی در ارکان یکی می‌افتاد، بر دیگری برتری می‌جست. علاقهٔ به دفاع از آزادی موجب می‌شد که هر گروهی برتری خود را تنها با خوار شمردن دیگری به دست آورد، «زیرا مردم، برای فرار از ترس، کوشش می‌کنند در دل دیگری هراس افکنند؛ کسانی که می‌خواستند خود را از حملهٔ دیگری در امان نگاه دارند، خود همان حمله‌ها را بر دیگری روا می‌داشتند، چنان‌که گویی نوشته شده بود که انسان حمله کند یا به او حمله کنند». در هر جمهوری این ناهنجاری‌ها تباهی سامان و نهادهای آن را به دنبال می‌آورد : جاه‌طلبی‌های مردم پایانی ندارد. شهروندان جاه‌طلب یک جمهوری، نخست، کوشش می‌کنند مورد حمله قرار نگیرند و در این راه، با درستکاری یا با پرداخت کمک‌های مالی یا با دفاع در برابر بزرگان، با دیگران طرح دوستی می‌ریزند و به آسانی مردم را به گونه‌ای می‌فریبند که کسی به فکر درمان نمی‌افتد. اینان، بی‌آن‌که کسی در برابر آنان پایداری کند، راه خود را هموار می‌کنند و به جایی می‌رسند که عامهٔ مردم از آنان می‌ترسند و کارگزاران حکومتی آنان را ارج می‌گذارند. کسی که به چنین مرتبه‌ای رسیده و با مانعی روبرو نشده باشد، درافتادن با او کار آسانی نخواهد بود و کوشش برای از میان برداشتن چنین دشمنی، کشور را با خطرات بزرگی مواجه خواهد کرد. ماکیاوللی با آگاهی از این امر که هیچ دارویی برای درمان جاه‌طلبی‌های فزایندهٔ مردم وجود ندارد، بر آن است که در جمهوری بسامان باید نهادهایی استوار ایجاد شود تا «شهروندان نتوانند زیر پوشش کار خیر مرتکب کاری خلاف شوند»، و

1. *P*, III, § 1.

این‌که «آنان به اعتباری دست یابند که برای آزادی سودمند باشد و نه زیانبار».[1]

مفهوم بنیادین نظریهٔ جمهوری‌خواهی ماکیاوللی «قانون خوب» به عنوان اساس همهٔ نهادهای نظام آزاد است، اما جالب توجه است که نویسندهٔ گفتارها خاستگاه قانون خوب را نیز تنش‌های اجتماعی می‌داند، زیرا آن‌جاکه وحدت کلمه نه بر شالودهٔ هماهنگی برخاسته از «مصالحی عالی و عمومی» که بر پایهٔ منافع اعیان یا هیأت حاکمه ایجاد شده باشد، قانون خوبِ ناظر بر مصلحت عمومی تدوین نمی‌شود. ماکیاوللی، بار دیگر، با اشاره‌ای به جمهوری رُم و سرمشق‌های دلاوری مردم آن و در ردِّ نظر کسانی که تنش‌های میان عامهٔ مردم و اعیان را مایهٔ انحطاط آن می‌دانستند، می‌نویسد که

> به هیچ‌وجه نمی‌توان از روی خرد، آن جمهوری را که چندان سرمشق مردانگی (virtù) از خود به جای گذاشته است، به نابسامانی متهم کرد. سرمشق‌های خوب از تربیت خوب برمی‌آیند، تربیت خوب از قانون‌های خوب، قانون‌های خوب از ناآرامی‌ها (tumulti) و بسیاری از مردم از روی خطا آن را محکوم می‌کنند.[2]

1. *D*, I, xlvi.

ماکیاوللی، بویژه در رسالهٔ شهریار، نظام حکومتی فرانسه را به سبب این‌که نهادهایی برای ایجاد تعادلی میان بزرگان و عامهٔ مردم ایجاد کرده بود، می‌ستاید و می‌نویسد: «در میان حکومت‌های سلطنتی بسامان و منظم زمان ما، پادشاهی فرانسه قرار دارد که در آن نهادهای خوب (constituzioni buone) بسیاری وجود دارد که آزادی و امنیت پادشاه فرانسه به آن‌ها وابسته است. نخستین این نهادها مجلس و اقتدار آن است. در واقع، آنکه این پادشاهی را بسامان کرد ـ با اطلاعی که از گستاخی‌ها و جاه‌طلبی‌های بزرگان داشت و بر آن بود که باید افساری بر دهان آنان گذاشت تا مانع برخی رفتارهای آنان شود، و از آن‌جا که، از سوی دیگر، می‌دانست که کینهٔ عامهٔ مردم نسبت به بزرگان از ترس ناشی می‌شود و او قصد داشت موجبات اطمینان خاطر آنان را فراهم آورد ـ برای این‌که پادشاه را از تهمت‌های بزرگان، در صورت رعایت جانب مردم، و تهمت‌های مردم، در صورت میل به جانب بزرگان، معاف دارد، نخواست این امر یکی از دلمشغولی‌های خاص پادشاه باشد. از این‌رو، داور ثالثی را برقرار کرد تا بی‌آنکه ایرادی متوجه پادشاه باشد، بزرگان را قهر و جانب مردم را رعایت کند.» ماکیاوللی، در ادامهٔ همان مطلب، می‌افزاید: «سامانی بهتر و هوشمندانه‌تر از این نمی‌توان تصور کرد که بتواند موجب امنیت خاطر پادشاه و کشور باشد.» *P*, XIX, 20-22

2. *D*, I, iv.

در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، وجود تنش میان بزرگان و اعیان، قانون خوب، و جنگ‌افزارهای خوب هم‌چون سه نهاد شیوهٔ فرمانروایی خردمندانه‌ای عمل می‌کنند که هر کشوری که بخواهد به قدرت و عظمت دست یابد، گریزی از ایجاد آن نهادها نخواهد داشت. ماکیاوللی، با توجه به این‌که خاستگاه قدرت و شکوه رُم باستان را تعادل رابطهٔ نیروها میان مردم و بزرگان می‌داند، بر این نکته تأکید دارد که «باید با آن دشمنی که می‌تواند میان سِنا و عامهٔ مردم آشکار شود، برای دست یافتن به عظمت رُم، به عنوان شرِّ کمتر، مدارا پیشه کرد».[1] ماکیاوللی، که به راه سومی میان شکوه رُم و جمهوری‌های کوچکِ محصور در درون مرزهای خود، مانند اسپارت، باور ندارد، بر آن است که هر بنیادگذار جمهوری باید ویژگی‌های سرمشق رُم را به درستی بررسی و از آن تقلید کند. عظمت جمهوری رُم، از سویی، از امکان وجود تنش میان بزرگان و عامهٔ مردم ناشی می‌شد و از سوی دیگر، از شمار بسیار جنگاوران آن، «زیرا بدون شمارِ بسیارِ مردانِ جنگاور، یک جمهوری، هرگز، نخواهد توانست گسترش یابد و اگر گسترش یافت، آن سرزمین را نگاه‌دارد».[2] پایین‌تر، به اهمیت جنگ‌افزار و پیوند آن با قانون در نظام‌های جمهوری باز خواهیم گشت؛ این‌جا به مناسبت، به نهاد دیگری اشاره می‌کنیم که برای نگاه‌داشت آزادی اهمیت ویژه‌ای دارد. در نظام جمهوری بسامان، هر فردی که نگاه‌داشت آزادی به او سپرده شده، باید بتواند علیه اقدام هر شهروند دیگری که آزادی را به مخاطره می‌افکند، دادخواهی کند. ماکیاوللی که میان اتهام و افتراء قائل به تمیز است،[3] آن را از مهم‌ترین نهادهای نگاه‌داشتِ آزادی و این را نیز مضرترین آن‌ها برای سامان سیاسی جمهوری می‌داند.

در هر دولت- شهری (città) به کسانی که نگاه‌داشت آزادی به آنان سپرده شده است، قدرتی سودمندتر و ضروری‌تر از این نمی‌توان داد

1. *D*, I, vi. 2. ibid.

۳. ماکیاوللی در توضیح تمایز میان دادخواهی و تهمت زدن می‌نویسد: «تهمت زدن نیازی به گواه و اثبات درستی آن ندارد، به گونه‌ای که هر کسی می‌تواند به دیگری تهمت بزند، اما نمی‌تواند از او دادخواهی کند، زیرا دادخواهی قانونی نیازمند رو در رویی و شرایط دقیقی است تا صحت اتهام را به اثبات برساند.» *D*, I, viii

که بتوانند شهروندانی را، آن‌گاه‌که به اقدامی علیه نظام آزادی (stati libero) دست زنند، در برابر مردم، هیأت داوران و یا شورایی متهم کنند. در یک جمهوری، این نهاد دو اثر بسیار سودمند دارد: نخست این‌که شهروندان از ترس متهم شدن، کاری خلاف دولت (Stato) انجام نمی‌دهند. اگر آنان مرتکب چنین عملی شوند، بی‌درنگ و بی‌هیچ ملاحظه‌ای، به کیفر خواهند رسید. اثر دیگر این‌که برای مادهٔ ناخرسندی (omori) که به هر صورتی در شهری علیه یکی از شهروندان در حال رشد است، امکانی فراهم می‌آورد تا دفع شود. آن‌جاکه این مادهٔ ناخرسندی به صورت طبیعی دفع نشود، به شیوه‌های خلاف‌آمد عادت دست خواهد یازید که همانا نابودی اساس جمهوری است. پس، هیچ چیز، بهتر از این، یک جمهوری را استوار و مطمئن نمی‌تواند کرد که برای دفع عفونت مادهٔ ناخرسندی، که موجب ناآرامی جمهوری است، راهی را پیدا کنند که قانون مقرر کرده است.[1]

تأکید بر این‌که چگونگی دادخواهی علیه دشمنان آزادی و راه‌های آن را باید قانون مقرر کرده باشد، از این‌رو دارای اهمیت ویژه‌ای است که اتهام قانونی و تهمت هر دو یاران قدیم‌اند و در نظام آزاد، سودجویان از آزادی می‌توانند تهمت را به ابزاری برای نابودی اساس جمهوری تبدیل کنند. تهمت جنگ‌افزاری است که بر حسب عادت برای نابودی کسانی به کار می‌رود که به کارهای بزرگ دست می‌زنند و مصالح عالی را وجههٔ همّت خویش قرار می‌دهند. بر قانونگذار جمهوری است که تهمت زننده را به سختی مجازات کند. امکان اتهام قانونی علیه برخی شهروندان به همان اندازه برای سامان نظام‌های جمهوری سودمند است که تهمت، نابودکننده، و بهترین ابزار پیکار با تهمت، چنان‌که گفته شد، پیش‌بینی راه‌های قانونی برای دادخواهی است. آن‌جاکه تدبیری برای جلوگیری از تهمت‌زدن نیندیشیده شده باشد و این مشکل راه حلّی نیابد، پیوسته، باید در

1. *D*, I, vii.

انتظار تنش‌های بزرگی بود،

> زیرا تهمت شهروندان را می‌آزارد، اما مجازات نمی‌کند. آنان که آزرده شده‌اند، در اندیشهٔ انتقام فرو می‌روند، زیرا نسبت به آن‌چه دربارهٔ آنان گفته شده است، بیشتر احساس کینه می‌کنند تا ترس.[1]

مفهوم مصلحت عمومی در کانون اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی قرار دارد و او هیچ بحثی را به میان نمی‌آورد، مگر آن‌که مصلحت عمومی را به عنوان ضابطه‌ای اساسی وارد کرده باشد و به اجمال می‌توان گفت که نظام اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی بر پایهٔ این مفهوم سامان می‌یابد. در فصل نهم از دفتر نخست، به دنبال ملاحظاتی دربارهٔ آغاز تاریخ رُم و تفسیری که ماکیاوِلّی از آن به دست می‌دهد، نویسندهٔ گفتارها می‌گوید که بنیادگذار دولت، یا کسی که بخواهد آن را اصلاح کند، باید فردی تنها باشد و در توضیح سبب این ترجیح می‌افزاید که این امر با تأمین مصلحت عمومی مناسبت بیشتری دارد. رهبران بزرگی، مانند موسیٰ، سولون و دیگر بنیادگذاران پادشاهی‌ها و جمهوری‌ها که یک‌تنه قدرت را به دست گرفته بودند، توانستند قانون‌هایی سازگار با مصلحت عمومی وضع کنند. «بدین سان، قانونگذارِ فرزانه‌ای که بخواهد نه برای خود، بلکه برای مصلحت عمومی (bene comune) نه برای جانشینان خود، بلکه برای میهن سودمند باشد، باید به تنهایی قدرت را به دست داشته باشد.» البته، از آن‌جاکه سیاست فن تدبیر امور عمومی و سامان سیاسی کشور است تا مصالح عالی «ملّی» به بهترین وجهی تأمین شود، ضابطهٔ نهایی رعایت و تأمین این مصالح جز ضابطهٔ عمل نمی‌تواند باشد. ماکیاوِلّی به دنبال آن‌چه پیش از این نقل شد، عبارتی را می‌آورد که بدفهمی آن یکی از بزرگ‌ترین سوءِ تفاهم‌های تفسیر اندیشهٔ سیاسی او را به دنبال داشته است. او می‌نویسد: «هرگز هیچ فرزانه‌ای به عیب‌جویی از کسی بر نخواهد خاست که با انجام عملی خلاف‌آمد عادت کشوری پادشاهی یا جمهوری را ایجاد یا اصلاح کرده باشد.»[2] مفسران اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی، این فقره از رسالهٔ گفتارها را به تکرار برای تأکید بر این نکته که

---

1. *D*, I, viii. 2. *D*, I, ix.

در نظر او، «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، در نوشته‌های خود آورده‌اند، اما برخی دیگر از مفسران، با توجه به فحوای سخن ماکیاوِلّی و مقام کلام او، بر آن‌اند که گفتهٔ ماکیاوِلّی با اقتدای به اسلوب رایج خطابه در دورهٔ نوزایش، ناظر بر «ستایش و نکوهش است» و نه تأکید بر نسبت میان «وسیله و هدف»،[1] ولی حق مطلب این است که ماکیاوِلّی دریافت نویی از نسبت میان عمل و شرایط و الزامات زمان دارد و چنان‌که اشاره خواهیم کرد، در نظر او، هر عملی ناظر بر مناسبتی است که به سرشت، ارزش و معنای آن تعیّن می‌بخشد.

ماکیاوِلّی، بویژه در گفتارها، نظریه‌پرداز جمهوری‌خواهی است و مفهوم مصلحت عمومی، چنان‌که اشاره شد، مفهوم بنیادین این نظریه است. پیش از این نیز گفته شد که بحث نویسندهٔ گفتارها ناظر بر مناسبات قدرت در محدودهٔ واقعیت نوآیین میهن است. از این‌رو، برخی از مفسران نوشته‌های ماکیاوِلّی، با ترکیب دو مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی او، به خلطی میان دو دیدگاه متفاوت، و از بسیاری جهات متناقض، پرداخته‌اند که در نخستین سده‌های دوران جدید در ایتالیا تدوین شد و دامنهٔ آن بحث به دیگر کشورهای اروپایی کشید.[2] مفهومی

1. Maurizio Viroli, *Machiavelli*, p. 95.

۲. چنان‌که پیش از این در فصل چهارم گفته شد، در سدهٔ شانزدهم با انتشار نوشته‌های ماکیاوِلّی تفسیر اندیشهٔ سیاسی او بر پایهٔ نظریهٔ «مصلحت نظام» آغاز شد، اما نخستین مدافع جدید این نظریه، فریدریش ماینِکه، تاریخ‌نویس آلمانی آغاز سدهٔ بیستم بود که ماکیاوِلّی «بی‌دین و جاهل به عذاب دوزخ» را تجدید کنندهٔ نظریهٔ کهن مصلحت نظام و بنیادگذار «ماکیاولیسم» خواند. هم‌او می‌نویسد که «ماکیاوِلّی جز با فکر برترین غایت دولت زنده نبود و اندیشهٔ سیاسی او نیز پیوسته ناظر بر مصلحت نظام بود».

Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, S. 34.

ماینکه در جای دیگری از کتاب خود یادآور شده است که ماکیاوِلّی تفوق مصلحت نظام بر قانون‌های موضوعه را که نویسندگان سدهٔ هفدهم از آن دفاع می‌کردند، قبول نداشت و «رعایت قانون‌های موجود یکی از اصول بنیادین شاهی آرمانی» او به شمار می‌آمد. مصلحت نظام ماکیاوِلّی ناظر بر اهدافی بسیار محدود بود و خود او «آگاهی ژرفی از مصلحت عمومی همهٔ مردم» داشت. Meinecke, op. cit. S. 51-2

لازم به یادآوری است که اصطلاح secondo la ragione ed uso degli stati ـ «برابر مصلحت و عرف دولت‌ها» ـ در نوشته‌ای از گوئیتچاردینی آمده است، اما این ترکیب نسبتی با نظریهٔ «مصلحت نظام» در معنای اصطلاحی آن ندارد. Guicciardini, *Opere*, p. 318

که اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی در محدودهٔ آن تفسیر شد، مفهوم «مصلحت دولت» یا بهتر بگوییم «مصلحت نظام» (ragion di Stato) بود که جوْوانْنی بوتِرو، نظریه‌پرداز سیاسی ایتالیایی، آن را به یکی از بحث‌های اساسی اندیشهٔ سیاسی جدید تبدیل کرد. چنان‌که یکی از مفسران ایتالیایی اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی با نقادی دیدگاه ماینِکه به درستی توضیح داده است، «تجربهٔ سیاسی و انسانی ماکیاوللی پیش از تثبیت کامل دولت جدید و نیز پیش از حوادثی» به دست آمده که نویسندهٔ رسالهٔ شهریار نمی‌توانسته است تصوری از آن‌ها داشته باشد و همین حوادث سهمی عمده در تکوین مسائلی داشت که نویسندگان رساله‌های دربارهٔ «مصلحت نظام» به آن‌ها پرداختند.[1] وانگهی، مفهوم «حاکمیت به مثابه اصل و بنیاد قدرت» دولت ــ بنیاد راستین اقتدار دولت، عامل ضروری شرایط استثنایی تخلّف از ترتیبات مشروع نظام قانونی برای حراست از بقا و تداوم آن ــ در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی وجود ندارد یا دست‌کم دربارهٔ آن نظریه‌پردازی نشده است. نظام‌های شهریاری و جمهوری، موضوع نوشته‌های ماکیاوللی، در پیوند با نمونه‌های گذشته و حال آن نظام‌ها، با واقعیت «دولت‌های ملّی مبتنی بر

---

1. Cesare Vasoli, «Machiavel inventeur de la raison d'Etat?», p. 50.

فلیکس گیلبرت نیز بر آن است که اگرچه در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی سیاست به عنوان قلمرویی متمایز و مستقل طرح شده، دریافتی از سیاست که در دوران جدید به تدوین مفهوم «دولت» منتهی شد، اما مفهوم stato در نوشته‌های او با مفهوم جدید آن متمایز بوده است. در سدهٔ پانزدهم، این اصطلاح به معنای قدرت، شیوهٔ فرمانروایی، نظام حکومتی یا گروهی از فرمانروایان و حتیٰ قلمرو سرزمینی خاصی به کار می‌رفت. پایین‌تر گفته خواهد شد که در نوشته‌های ماکیاوللی مدلول واژهٔ stato هنوز تثبیت نشده و در مواردی نیز به معنای «دولت» به کار نرفته است. پس از او، این واژه معنایی انتزاعی پیدا کرد و به دستگاه دولت جدید اطلاق شد و البته، انتشار نوشته‌های او برای تثبیت مدلول این مفهوم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, p. 167 sq.

یکی از مفسران اندیشهٔ سیاسی بر این نکته تأکید کرده است که «stato طیفی از معنا را در خود دارد، از معنای لاتینی «حالت» و «وضعیت» تا چیزی نزدیک به مفهوم دولت جدید، اما، با میلی به دلالت بر کمتر از اینْ معنای اخیر، بیشتر به معنای قدرت، صاحبان قدرت، حکومت تا بر سرزمین، اگرچه این معنا نیز از آن غایب نیست. کاربرد ماکیاوللی از واژهٔ stato چنان نامطمئن است که در هر عبارت معینی می‌تواند یکی از این معناها را داشته باشد.»

J.H. Witfield, *Machiavelli*, p. 93 *in* Felix Gilbert, op. cit. p. 328.

حاکمیت جدید» و بویژه نظام‌های سلطنت مطلقهٔ جدید در تلاش برای کسب حاکمیت و حفظ قدرت فاصلهٔ بسیاری دارد. دیدگاه سیاسی ماکیاوللی در افق تاریخی متفاوت و قلمرویی گسترده‌تر مطرح می‌شد که موضوع اصلی آن، «زندگی سیاسی و مناسباتی است که باید توده‌های انسانی را به سازمانی دارای تعادل، مستعد بقا و پایداری در برابر فروپاشی و روندهای تجزیه تبدیل کند که پیوسته می‌تواند از عدم تعادلی در هیأت اجتماعی ناشی شود».[۱]

از این‌رو، دیدگاه نظریه‌پردازان «مصلحت نظام» را بیشتر می‌توان به اندیشهٔ سیاسی ژان بُدَن، نظریه‌پرداز «حاکمیت»، نزدیک دانست، زیرا آنان، به خلاف ماکیاوللی، به دنبال توجیه نظری و «تعیّن سیاسی» قدرتی بودند که خاستگاه و بنیاد آن تفاوت عمده‌ای با خاستگاه و بنیاد اقتدار معنوی فرمانروایان (auctoritates) دنیای باستان و شاهان ظلّ‌الله و امپراتوران مقدس سده‌های میانه داشت.[۲] دومین اختلاف میان ماکیاوللی و نظریه‌پردازان «مصلحت نظام» به رویکرد متفاوت آنان به نقش دیانت در مناسبات سیاسی مربوط می‌شود. در حالی‌که ماکیاوللی دیانت را عاملی مؤثر در استوار شدن شالودهٔ نظام‌های سیاسی بی‌ثبات می‌داند، نظریه‌پردازان «مصلحت نظام» به دنبال تجربهٔ جنگ‌های مذهبی، دیانت را «ابزاری برای اِعمال سلطه» و «جنگ‌افزار ایدئولوژیکی مؤثری در حلِّ اختلافات سیاسی و نظامی» می‌دانستند.[۳]

---

1. Cesare Vasoli, op. cit. p. 51. 2. ibid.

3. Cesare Vasoli, op. cit. o. 53-4.

نویسندهٔ مقاله با مقایسه‌ای میان ماکیاوللی و بوترو، نخستین نظریه‌پرداز «مصلحت نظام»، می‌افزاید: «بوترو دیانت مسیحی را با توجه به سودمندی ایدئولوژیکی آن برای اهداف شهریار جنگجو بسیار مناسب ارزیابی می‌کرد، و می‌توان گفت، با توجه به مناسبت زمانی خاص آن، در دوره‌ای که تمیز میان مرزهای احزاب سیاسی و فرقه‌های مذهبی خالی از اشکال نبود، خود کشمکش‌های سیاسی زیر پرچم باورهای متخاصم جریان پیدا می‌کرد.»

Cesare Vasoli, op. cit. 57.

یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که بوترو راهب یسوعی بود و برخی از دلایل نظریهٔ خود را از عهد قدیم کتاب مقدس برگرفته است. پیش از این، در فصل چهارم نیز گفته شد که ریوادِنیرا، راهب یسوعی اسپانیایی، که رسالهٔ مفصلی در ردِّ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی پرداخته بود، با تکیه بر منابع کتاب و سنت از نوعی نظریهٔ مطلوب «مصلحت نظام» دفاع می‌کرد.

ماکیاوللی، در محدودهٔ جمهوری فلورانس و شکست تجربهٔ آن، و البته، پیش از استقرار نظام‌های سلطنتی مطلقه و آغاز جنگ‌های مذهبی، نظریه‌پرداز مناسبات شهروندی نوآیینِ در حال تکوین با نهادهای ویژه و تعادل ناپایدار آن بود و نه، به خلاف گفتهٔ مائِنِکه، نظریه‌پرداز «شرایط فوق‌العاده» و «صِرف سودمندی سیاسی».[1] دریافت ماکیاوللی از جایگاه دیانت در دولت و مناسبات سیاسی، در سنجش با آن‌چه نظریه‌پردازان «مصلحت نظام» گفته‌اند، از دقت و پیچیدگی بیشتری برخوردار است و می‌توان گفت که ماکیاوللی دو گونهٔ متفاوت دیانت ــ یا دو تفسیر متفاوت با دو گونهٔ عملکرد دیانت ــ را از هم تمیز می‌دهد.

ماکیاوللی، در بحث از مبادی بنیادگذاری رُم باستان، تأکید ویژه‌ای بر اهمیت و جایگاه دیانت و نقش آن در استواری نظام آزاد جمهوری رُم دارد و دیانت را یکی از عوامل خوشبختی رُمیان می‌داند، زیرا از برکت همین دیانت، «نهادهای خوب» به وجود آمد و نهادهای خوب پیروزی‌های بزرگ به دنبال آورد.[2] وانگهی، هم‌چنان‌که باور به دیانت و انجام آیین‌های دینی، در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، مایهٔ «عظمت جمهوری» است، خوار شمردن آن نیز می‌تواند سبب «نابودی» نظام سیاسی کشور شود. این ترس از خداوند و انجام آیین‌های دینی، مانند ترس از شهریار، مایهٔ قوام کشور است و اگر دست‌کم یکی از آن دو در کشوری وجود نداشته باشد، سامان آن کشور، بی‌هیچ تردیدی، به نابودی کشانده خواهد شد.

> هر کشوری که در آن ترس از خداوند وجود نداشته باشد، باید نابود شود، مگر آن‌که ترس از شهریار جانشین آن شود.[3]

ماکیاوللی، با تأکید بر اهمیت دیانت و ترس از خداوند، یادآور می‌شود که به هر حال، شهریاران چند سالی بیشتر نمی‌پایند و حتیٰ در کشورهایی که از برکت وجود شهریاری توانمند بنیان استواری یافته‌اند، اگر نهادهای آن کشور تنها به توانمندی شهریار وابسته باشد، با از میان رفتن او، نظام فرمانروایی آن کشور نیز دستخوش تباهی خواهد شد. آن‌گاه که شهریار یا بنیادگذار جمهوری روی در

---

1. Cesare Vasoli, op. cit. p. 61. 2. *D*, I, xi. 3. ibid.

نقاب خاک کشد، دیانت و ترس از خداوند می‌تواند هم‌چون عامل ثبات و بقای نهادهای کشور عمل کند. هر دیانتی بر «اصلی بنیادین» استوار است، و

> شهریاران یا جمهوری‌هایی که بخواهند خود را از تباهی حفظ کنند، باید، بیش از هر چیز، آیین‌های دینی را از هرگونه تباهی حفظ کنند و آن‌ها را پاس دارند، زیرا برای نابودی کشوری، نشانه‌ای مطمئن‌تر از این وجود ندارد که آیین‌های خدایی خوار شمرده شوند.[۱]

ماکیاوِلّی، که دیانت طبیعی رُمیان را مایهٔ بزرگی جمهوری آنان می‌داند، مانند بسیاری از نویسندگان دورهٔ نوزایش، دیانت عیسوی را از عوامل انحطاط نظام سیاسی ایتالیا می‌داند، زیرا دریافت کلیسا از دیانت رسمی و اقتدار نهادهای آن، دیانت عیسوی را از «اصل بنیادین» خود دور کرده و نه تنها رُم ـ به گفتهٔ او، «تخت‌گاه دیانت» ـ بلکه اقوام و سرزمین‌های هم‌جوار آن را نیز به زوال تدریجی رانده است. دیانت عیسیٰ مسیح در همان صدر مسیحیت، از «اصل بنیادین» دور شده است، در حالی‌که اگر به اصول بنیادگذار خود وفادار مانده بود، کشورهای مسیحی می‌توانستند متحد و خوشبخت‌تر باشند. ماکیاوِلّی کلیسا را عامل اساسی سست شدن باورهای مردم و بهترین برهان بر مدعای خود را آن می‌داند که اقوام و کشورهایی که به رُم نزدیک‌ترند، اعتقاد دینی آنان نیز کمتر است.

> آن‌که بنیادهای دیانت مسیحی را مورد توجه قرار دهد، خواهد دید که عمل کنونی [مؤمنان مسیحی] تا چه پایه با آن متفاوت است و یقین خواهد کرد که بی‌هیچ تردیدی زمان هبوط آن یا ساعت عذاب نزدیک شده است.[۲]

ماکیاوِلّی، در مخالفت با نظر کسانی که وجود کلیسا در رُم را مایهٔ رفاه شهرهای ایتالیا می‌دانستند، آن را مسئول دو تباهی در ایتالیا می‌داند. نخست آن‌که دربار خلافت رُم و روحانیت آن در فساد غوطه‌ور شده‌اند و از آن‌جا که در هر کشوری، دیانت سرمشق رفتار مردم آن است، فساد کلیسا تباهی اخلاق آنان، بی‌اعتقادی به روحانیت و زوال خداترسی آنان را به دنبال می‌آورد. نباید

---

1. *D*, I, xii. 2. ibid.

فراموش کرد که ماکیاوللی معاصر مارتین لوتر و انشعاب بزرگ در کلیسا و اصلاحات اساسی در آن بود و با توجه به انحطاط تاریخی کلیسا در این دوره، این ایراد ماکیاوللی به کارکرد کلیسا و نهادهای آن در رُم کمابیش تکرار سخنانی است که از نخستین دهه‌های سدهٔ چهاردهم تا آغاز جنبش اصلاح دینی حتیٰ در درون کلیسا گفته می‌شد. دومین ایراد ماکیاوللی از دیدگاه سیاسی جالب توجه است، زیرا او کلیسا را مسئول فروپاشی ایتالیا و پاپ‌ها را مسئول همهٔ جنگ‌هایی می‌داند که در سرزمین‌های ایتالیایی درگرفت و حتیٰ آنان، در گذشته، اغلب، «بربرهایی را که به این کشور هجوم آوردند، به این کار فراخواندند. امروزه نیز این شیوه هم‌چنان برقرار است و ایتالیا را در ناتوانی و پراکندگی نگاه داشته است و نگاه می‌دارد.»[1] بدیهی است که همهٔ پاپ‌ها هدف یگانه‌ای را دنبال نمی‌کردند: برخی از باب عصبیت دینی و دیگران «به واسطهٔ جاه‌طلبی‌های شخصی» بیگانگان را به تسخیر ایتالیا فرا می‌خواندند. آن‌گاه که پاپی اسباب قدرتمند شدن شاهی را فراهم می‌آوَرْد، دیری نمی‌پایید که از کردهٔ خود پشیمان می‌شد و موجبات هلاک او را می‌جست. «پاپ‌ها اجازه نمی‌دادند که کسی بر کشوری فرمان راند و خود آنان نیز ضعیف‌تر از آن بودند که بر کشوری فرمان رانند».[2] ماکیاوللی کشوری را به‌راستی متحد و مردمی را خوشبخت می‌داند که از فرمانروایی یگانه ــ اعم از جمهوری یا پادشاهی ــ پیروی کنند. در آن زمان، فرانسه و اسپانیا به نظام حکومتی واحد و متمرکزی دست یافته بودند، در حالی‌که ایتالیا به سبب وجود کلیسا نه دارای نظام حکومتی واحد و نه شهریاری یگانه بود، و کلیسا نیز که یگانه اقتدار سیاسی موجود در ایتالیا به شمار می‌آمد، نه از چنان قدرت و اعتباری برخوردار بود که بتواند حاکمیت خود را بر همهٔ سرزمین‌های کشور اِعمال کند و نه چندان ناتوان بوده است که از بیم از دست دادن اقتدار سیاسی خود نیروی بیگانه‌ای را در برابر نیرویی که در درون ایتالیا اعتباری یافته بود، به یاری خود نخواند.[3] ماکیاوللی می‌نویسد:

---

1. *IF*, I, ix. 2. *D*, I, xxiii.

۳. منطق رابطهٔ نیروها در پیکار سیاسی بر بحث ماکیاوللی دربارهٔ رابطهٔ کلیسا و حکومت

بدین سان، کلیسا که نه هرگز چنان نیرومند شد که بتواند ایتالیا را تسخیر کند و نه اجازه داد که دیگری آن را اشغال کند، موجب شد که در این سرزمین شهریاران و سرکردگان بسیاری فرمانروایی کنند و ایتالیا هرگز نتواند زیر فرمان سرداری اتحاد پیدا کند. از این‌رو، ایتالیا دستخوش چنین تجزیه و ضعف شده و به طعمه‌ای برای بربرها و هرکسی که آن را مورد حمله قرار دهد، تبدیل شده است و این همه را ما وامدار [دربار کلیسای] رُم هستیم و نه دیگری.[1]

دستگاه خلافت رُم، در ایتالیا، خاستگاه همهٔ تباهی‌ها در این کشور است و چنان‌که بتوان آن را با همهٔ اقتداری که به دست آورده، به کشوری مانند سویس که از نظر نظامی و دینی به آیین قدما وفادار مانده است، انتقال داد، دیری نخواهد پایید که آن کشور نیز دستخوش تباهی خواهد شد. ماکیاوللی در امر دیانت هوادار شیوه‌های قدماست و در این مورد نیز از روش‌های رُمیان باستان که با سود جستن از دیانت نهادهای کشور را اصلاح کردند و راه را بر نابسامانی‌ها و شورش‌ها بستند، به عنوان نقیض دریافتی که متأخرین از دیانت پیدا کرده‌اند، یاد می‌کند.[2] رُمیان باستان هرگز خدایان را به سخره نمی‌گرفتند، به دیانت ارج بسیار می‌گذاشتند و هر کسی را که از او وهنی به ساحت خدایان و دیانت صادر می‌شد، پادافراهی بسزا می‌دادند، زیرا احکام دینی نه تنها شالودهٔ دیانت به شمار می‌آمد، بلکه مایهٔ استواری جمهوری نیز بود. از این‌رو، رُمیان نهاد دیانت را بیش از هر نهاد دیگری گرامی می‌داشتند و حتیٰ آن‌گاه که حکم دینی با فرمان خرد راست نمی‌آمد، رُمیان به فرمان خرد عمل می‌کردند، اما چنان در حفظ ظاهر

نیز جاری است. او در رسالهٔ شهریار با اشاره‌ای به حکم کلّی اندیشهٔ سیاسی خود در این‌که در پیکار سیاسی هر کس موجب قدرت گرفتن رقیب شد، هلاک خود جسته است، از پادشاه فرانسه از این رو که کلیسا را به قدرت رساند، انتقاد می‌کند و در پاسخ مطران روآن که به او گفته بود، اهالی ایتالیا دربارهٔ جنگ چیزی نمی‌دانند، می‌گوید که «فرانسویان نیز چیزی دربارهٔ امور دولت نمی‌دانند، زیرا اگر می‌دانستند، اجازه نمی‌دادند کلیسا به چنان قدرتی دست یابد». «به تجربه می‌دانیم که فرانسویان زمینهٔ قدرت گرفتن کلیسا و اسپانیا در ایتالیا را فراهم آوردند و آن هر دو موجب نابودی فرانسه شدند.» *P*, III, § 46-9

1. *D*, I, xii. 2. *D*, I, xiii.

می‌کوشیدند که خللی در بنیان دیانت ایجاد نشود.[1] علاقه‌ای که قدما، بویژه رُمیان، به آزادی از خود نشان می‌دادند و بی‌التفاتی معاصران به آزادی، دلیری آنان و سست‌عنصری اینان، برخاسته از همین اختلاف میان دو شیوهٔ آموزش و پرورش و دیانت است. ماکیاوِلّی، دربارهٔ نقشی که مسیحیت در بی‌التفاتی متأخران به آزادی ایفاء کرده است، می‌نویسد که «دیانت ما با نشان دادن صراط مستقیم و حقیقت، از اعتبار افتخارات این جهان در نظر ما کاسته است»، در حالی‌که رُمیان دورهٔ جاهلی افتخارات این جهان را بسیار ارج می‌نهادند و در کارهای دنیوی خود سخت کوشا بودند. با مقایسهٔ میان مناسک دینی آنان و مسیحیت می‌توان به بزرگ‌منشی آنان و خاکساری مؤمن مسیحی پی برد. آیین‌های قدما به مردانی که به افتخارات بزرگ دنیوی دست می‌یافتند، ارج بسیار می‌گذاشت، در حالی‌که «دیانت ما مردمان فروتن و اهل نظر را از اهل عمل گرامی‌تر می‌دارد». وانگهی، دیانت باستان، عظمت روح آدمی، نیرومندی تن و هر چیزی را که موجب نیرومندی بود، ارج می‌نهاد، در حالی‌که مسیحیت حقیر شمردن امور دنیوی و نیز اطاعت را خیر برتر می‌داند.

> چنین می‌نماید که بر اثر این شیوهٔ زیستن [اساس] دنیا به سستی میل کرده و به طعمه‌ای برای جنایتکاران تبدیل شده است. به یقین، اینان می‌توانند بر دنیا چیره شوند، زیرا آشکارا می‌بینند که همگان، برای رفتن به بهشت، تحمل شداید را بر انتقام گرفتن ترجیح می‌دهند. اگرچه به نظر می‌رسد که دنیا سست‌عنصرتر و گردون خلع سلاح شده است، اما تردیدی نیست که این امر بیشتر از سست‌عنصری کسانی تولد می‌یابد که دیانت را نه به نیرومندی که به سست‌عنصری تفسیر می‌کنند.[2]

ماکیاوِلّی، به هر مناسبتی، به اختلافی که میان روش و اندیشهٔ قدما و معاصران او وجود داشت، اشاره و بویژه بر پی‌آمدهای ویرانگر «تفسیرهای نادرست دیانت ما» تأکید کرده است. دستگاه خلافت پاپ و روحانیت رسمی از

1. *D*, I, xiv. 2. *D*, II, ii.

این حیث بی‌اعتنایی به امور دنیا و بی‌توجهی به دفاع از آزادی و میهن را تبلیغ می‌کند که «اگر ما میهن خود را دوست می‌داشتیم و به آن ارج می‌گذاشتیم، خود را برای دفاع از آن آماده می‌کردیم» و بدیهی است که این آمادگی برای دفاع از میهن با منافع دستگاه خلافت سازگار نبود. آموزش و پرورش نامناسب و «تفسیرهای نادرست» از دین چنان بر ذهن مردم‌کشورها چیره شده است که مانند گذشته به جمهوری‌های آزاد بر نمی‌خوریم، «عشق به آزادی» رخت بر بسته است و کسی به میهن خود چنان عشق نمی‌ورزد که رُمیان می‌ورزیدند.[1] تقدیر نظام آزادی به استواری شالودهٔ دیانت آن وابسته است. در نظر ماکیاوللی، دیانت، امری «طبیعی» است و از این‌رو، مانند همهٔ امور طبیعی حدّی بر آن مُقدَّر شده است و تابع کون و فسادی است که بر امور عالم فرمان می‌رانند. دیانت نیز هم‌چون کشورها بنیانی دارد، با گذشت زمان از اصل خود دور می‌شود، تباهی در آن راه می‌یابد و برای اصلاح باید آن را به اصل و بنیان آغازین بازگرداند. کشور یا دینی می‌تواند زمانی دراز بپاید که با «نهادهای خود» راه بازگشت به اصل را هموار کرده باشد یا مردی توانمند با تدبیرهای خود آن را اصلاح کند.[2] دیانت از عمده‌ترین نهادهای هر کشوری است و دریافت هر قومی از دیانت هم‌چون شالوده‌ای است که نظام سیاسی بر آن استوار شده است. تأکید ماکیاوللی بر نقش دیانت و اصلاح دینی از این حیث دارای اهمیت است که به نظر او اصلاح نظام سیاسی کشور و درمان تباهی نهادهای آن جز از مجرای اصلاح اساس دیانت ممکن نمی‌شود و درکشوری که نظام سیاسی آن بر اصول دیانت «آزادی» استوار نباشد، نظام آزادی دیری نخواهد پایید.

ماکیاوللی نظریه‌پرداز نهادهای سیاسی نظام آزادی بود و تأکید او بر جایگاه دیانت در سامان سیاسی هر کشور آزاد نیز برخاسته از این ارزیابی است که دیانت هم‌چون شالودهٔ نظام آزاد است و هر نظامی که دیانت را به بازیچهٔ فرمانروایان یا مردم تبدیل کرده باشد، پایدار نمی‌ماند. آزادی امری خطیر و پرمخاطره است و چنان‌که بر شالودهٔ نهادهایی پایدار استوار نباشد، برقرار نمی‌ماند. دو خطر کشور

1. *D*, II, ii.
2. *D*, III, i.

آزاد را تهدید می‌کند: مردمی که به آزادی و زندگی در درون نهادهایی آزاد خو نکرده باشند، حتیٰ اگر به تصادف آن را به دست آورند، نمی‌توانند حفظ کنند. چنین است حال مردمی که پیوسته رعیت شاهی یا تحت فرمان دیگری بوده‌اند، زیرا ارادهٔ تصمیم‌گیری و دفاع از آنان سلب شده است و دیری نمی‌پاید که به اجبار به فرمان شهریار دیگری گردن می‌گذارند. دیگر آن‌که هر کشوری که آزادی به دست آورده باشد، دوستان کمتر و دشمنان بسیاری پیدا می‌کند؛ همهٔ کسانی که از وجود فرمانروای خودکامه بهره‌مند می‌شدند، با از دست دادن امتیازهای خود، به دشمنان آزادی تبدیل می‌شوند و کوشش می‌کنند خودکامگی را برگردانند. فرمانروای خودکامه مناصب را جز به برکشیدگان خود نمی‌دهد و اینان که خود را مدیون او می‌دانند، از هیچ کوششی برای حفظ قدرت خودکامه فروگذار نمی‌کنند. بر عکس، در کشور آزاد کارها به افراد شایسته و درستکار واگذار می‌شود و آن‌که کاری بر عهدهٔ او گذاشته شده است، برکشیدهٔ کسی نیست و مقام خود را مدیون هیچ فردی نمی‌داند. از این‌رو، ماکیاوللی با تکیه بر تاریخ رُم باستان تکرار می‌کند که «کشوری که آزادی را به دست آورده باشد، دشمنان بزرگی می‌یابد، اما نه دوستان بزرگی» و به نظر او این درد را درمانی سودمندتر از آن نیست که در چنین کشوری «فرزندان بروتوس»، که به زیان مصالح عمومی سود خود می‌جویند، به قتل آورده شوند.[۱] برای این‌که آزادی کشوری پایدار بماند، نباید از «تدبیرهای خلاف‌آمد عادت» غافل ماند. در هر کشوری، دشمنان دارای نفوذ، این «فرزندان بروتوس»، انگشت‌شمارند؛ بر آنان، به آسانی، می‌توان چیره شد، به شرطی آن‌که دوستی و پشتیبانی مردم به دست آمده باشد. پس، دوستی و پشتیبانی مردم ــ که شمار آنان بیشتر و به دست آوردن دوستی آنان

۱. لوکیوس بروتوس ــ که نباید با مارکوس بروتوس، پسرخواندهٔ سزار و قاتل او اشتباه کرد ــ در سدهٔ ششم پیش از میلاد، لوکیوس تارکوئینیوس، واپسین شاه رُم را راند و آن کشور را از خودکامگی شاهان آزاد کرد. فرزندان بروتوس در صف هواداران خودکامگی درآمدند، اما دادگاهی پسران او را به مرگ محکوم کرد. ماکیاوللی می‌نویسد که بروتوس «یکی از نمونه‌های نادر» پدری بود که نه تنها در دادگاهی که پسرانش را به اعدام محکوم کرد، حاضر شد، بلکه در مراسم اعدام آنان نیز حضور داشت. *D*, III, iii ماکیاوللی، اصطلاح «فرزندان بروتوس» را به معنای هواداران خودکامگی و مخالفان آزادی کشور می‌آورد.

آسان‌تر است[۱] ـ نخستین شرط پایداری کشور است[۲] و فرمانروای خودکامه‌ای را که بخواهد امور کشور را اصلاح کند، چاره‌ای جز این نیست که در به دست‌آوردن دوستی مردم از هیچ کوششی فروگذار نکند. عامهٔ مردم خواهان «آزادی و امنیت»اند؛ اینان را می‌توان کمابیش خرسند کرد، اما شمار کمی از مردم «آزادی می‌خواهند تا فرمان برانند»؛ اینان را باید از میان برداشت یا کاری در خور شأن به آنان واگذار کرد. فرمانروایی که با چنین شیوه‌ای با مردم کنار آمده باشد، باید پیوسته تابع قانون‌های کشور باشد، چنان‌که در نظام سلطنتی فرانسه، برابر قانون، دست پادشاه در امور نظامی و مالی باز بود، اما در دیگر امور «جز برابر قانون عمل نمی‌کردند». نباید گمان برد که هر فرمانروای خودکامه‌ای می‌تواند آزادی را به مردم بازگرداند. نخستین شرط بقای آزادی، این است که تباهی چندان در رگ و پی مردم کشور ریشه ندوانده باشد که هیچ اصلاحی ممکن نشود.[۳]

توضیح ماکیاوللی دربارهٔ سده‌های شکوفایی جمهوری رُم، تأکیدی بر این دیدگاه بنیادین اوست که تنها کشورهایی که از نظامی آزاد برخوردار بوده‌اند، توانستند به «قدرت و ثروت» دست پیدا کنند. آتن، از زمانی که فرمانروای خودکامه را برکنار کرد، در ظرف مدت یک صد سال به شکوهی شگفت‌انگیز دست یافت، هم‌چنان‌که رُم با پایان بخشیدن به فرمانروایی شاهان، به جاه و جلالی بس بزرگ‌تر رسید. این شکوه و بزرگی کشورهای آزاد را سببی جز آن نبود که «نه نفع فردی، بلکه خیر عمومی است که موجب بزرگی شهرهاست» و تأمین و رعایت خیر عمومی جز در جمهوری‌ها امکان‌پذیر نیست. در نظام‌های جمهوری شمار کسانی که از خیر عمومی سود می‌برند، بسیار است و از این‌رو، حتیٰ اگر امری به زیان گروه کوچکی باشد، به موقع اجرا گذاشته می‌شود. آن‌جا که شاهی فرمانروا باشد، بر حسب معمول، آن‌چه به سود اوست، به زیان همگان تمام می‌شود و بدین سان، هرگاه، در کشوری آزاد، نظامی خودکامه برقرار شود،

---

1. *P*, IX, § 14.

۲. حاصل سخن ماکیاوللی در شهریار نیز این اصل کلّی است که «شهریار باید دوستی مردم را به دست آورده باشد و گر نه در برابر آفت‌ها درمانی نخواهد داشت.» *P*, IX, § 18

3. *D*, I, xvi.

«کمترین ضرری که به آن کشور می‌رسد»، این است که از پیشرفت باز می‌ماند و «ثروت و قدرت» را از دست می‌دهد و اگر شهریار، خودکامه‌ای توانمند و دلیر باشد و بتواند به نیروی ارادهٔ خود، بر «قدرت» کشور بیفزاید، خیر آن تنها به سود شهریار خواهد بود.[1] ماکیاوِلّی، به تکرار، این نکته را برجسته کرده است که آزادی تنها در کشورهایی پایدار می‌ماند که شالودهٔ نهادهای آزاد در آن استوار شده باشد. اگرچه چنان‌که اشاره شد، بنیادگذاری نظام آزادی به دست یک تن آسان‌تر انجام می‌شود و احتمال موفقیت اصلاح نظام‌های تباه نیز در صورتی که تنها یک فرد به آن قیام کند، بیشتر است، اما ماکیاوِلّی، در مخالفت با نظر همهٔ تاریخ‌نویسان، تردیدی ندارد که نظام آزادی را پس از تأسیس باید به مردم سپرد، زیرا مردم در علاقهٔ خود به آزادی پایدارترند. در ایرادهایی که تاریخ‌نویسان به بی‌ثباتی رأی مردم و خطاهایی که در ارزیابی از خطرها از آنان سر زده است، گرفته‌اند، واقعیتی وجود دارد، اما ماکیاوِلّی این ایرادها را به فرمانروایان تعمیم می‌دهد، زیرا آنان نیز از این‌رو که همهٔ سستی‌های طبیعی آدمیان دیگر را دارند، به همان اندازه در پیمان‌های خود ناپایدارند و در داوری‌های خود دچار خطا می‌شوند. ضابطهٔ اساسی داوری ماکیاوِلّی وجود قانون است و نه اختلاف سرشت شاهان و مردم، «زیرا هر فردی که تابع قانون نباشد، همان خطاهایی را مرتکب خواهد شد که انبوه مردمی که عامل‌های بازدارنده» مانع آن‌ها نباشد.[2] عامهٔ مردمی که به فرمان قانون گردن می‌گذارند ــ مانند شهروندان جمهوری رُم پیش از تباهی حکومت آن ــ و شهریارانی که قدرت و اختیارات آنان را قانون محدود می‌کند ــ مانند «شاهان مصری در اعصار کهن ... و پادشاه فرانسه در زمان حاضر» ــ به یکسان حافظ آزادی‌اند. اگرچه ماکیاوِلّی، آن‌جا که قانون فرمانروا باشد، تمایزی میان شاه و عامهٔ مردم وارد نمی‌کند، اما با بررسی تاریخ کشورهایی که نظام آزادی در آن‌ها دیر پاییده و مردم آن‌ها به رفاه و آسایش رسیده‌اند، در صورت وجود برتری، آن را از آنِ عامهٔ مردم می‌داند. مردم در فرزانگی و ثابت‌قدمی بر شاه برتری دارند، چنان‌که مشکل می‌توان مردم را قانع

---

1. *D*, II, ii.	2. *D*, I, lviii.

کرد که مردی را که به پتیارگی شهره است، به مقامات بلند برسانند، در حالی‌که شاه را می‌توان با حیله‌های بسیار فریفت.

> اگر همهٔ نابسامانی‌های ناشی از مردم با همهٔ نابسامانی‌هایی که از شاهان تولد می‌یابد، و همهٔ افتخارات مردم با همهٔ افتخارات شاهان سنجیده شود، دیده خواهد شد که مردم، در هنرها و افتخارات، برترند. اگر شاهان در تدوین قانون‌ها، برقراری نظام‌های سیاسی و ایجاد نهادها و شیوه‌های جدید برترند، مردم در حفظ نظام‌های ایجاد شده چنان برترند که به یقین بر افتخار کسانی که آن‌ها را بنیان نهاده‌اند، می‌افزایند.[۱]

تأکید ماکیاوللی بر علاقهٔ مردم به برقراری و پایداری نظام آزادی، ناشی از باور او به فطرت خوب مردم و پتیارگی ذاتی شهریاران و فرمانروایان نیست، بلکه مبتنی بر این اصل بنیادین اندیشهٔ سیاسی اوست که خواست‌های هر فردی، محرک کارهای اوست و او در هر کاری، پیوسته، سودی را که از انجام آن خواهد برد، در نظر می‌گیرد. نظام آزادی، تنها شیوهٔ حکومتی است که به سبب وجود قانون‌های خوب نفع خصوصی افراد در هماهنگی با خیر همگانی تأمین می‌شود و به خلاف نظام‌های خودکامه، هیچ کسی، حتیٰ بزرگان و بلندپایگان، نمی‌تواند به حقوق فردی از عامهٔ مردم تجاوز کند.[۲] ماکیاوللی می‌نویسد:

---

1. *D*, I, lviii.

۲. تأکید بر نظام آزادی را در متن بیشتر از رسالهٔ گفتارها می‌آوریم، اما در فقراتی از شهریار نیز که رساله‌ای در پادشاهی است، ماکیاوللی همین سخنان را بار دیگر آورده است. «شهریار می‌باید با دوست داشتن افراد کاردان نشان دهد که دوستدار کاردانی (virtù) است و نیز می‌باید کسانی را که در یکی از پیشه‌ها به مرتبه‌ای بلند دست می‌یابند، ارج بگذارد. آنگاه، شهریار می‌باید شهروندان خویش را قانع کند که می‌توانند پیشهٔ خود را در بازرگانی، کشاورزی و دیگر پیشه‌های انسانی، در آرامش، دنبال کنند؛ کسی در آراستن مِلک خود از تعرض دیگری ترسی به خود راه ندهد و آن دیگری از بیم مالیات از کسب و کار خویش بازنماند، بلکه شهریار می‌باید برای کسانی که به پیشه‌هایی می‌پردازند، و آنان که به هر صورتی به گسترش شهر و حکومت آن می‌اندیشند، پاداشی در نظر گیرد. نیز شهریار می‌باید که در زمان‌های مناسب سال، مردم را با جشن و نمایش سرگرم دارد، زیرا هر شهری به گروه‌ها و اصنافی تقسیم شده است و او باید به این اجتماعات توجه نشان دهد، گاهی در انجمن آنان

به آسانی می‌توان دریافت که این علاقهٔ مردم به آزادی از کجا برمی‌خیزد، زیرا به تجربه دیده شده است که شهرها تا به آزادی دست نیافته‌اند، به قدرت و ثروت نرسیده‌اند. به‌راستی، شگفت‌آور است که چگونه آتن در فاصلهٔ صد سال، به سبب این‌که خود را از استبداد پیسِسْتْراتِس رها کرد، به چنان عظمتی دست یافت، اما شگفت‌انگیزتر عظمت رُم پس از رهایی از بند شاهان است. دریافتن سبب این امر دشوار نیست: عظمت شهرها نه از خیر افراد، بلکه از خیر عمومی مایه می‌گیرد. خیر عمومی هیچ جایی مانند جمهوری‌ها تأمین نمی‌شود، زیرا در جمهوری آن‌چه مناسب خیر عمومی است، به کار گرفته می‌شود. اگرچه خیر عمومی می‌تواند مخالف منافع برخی از افراد باشد، اما شمار کسانی که از آن سود می‌برند، چندان زیاد است که آنان می‌توانند به رفتار گروه کوچکی که زیانی متوجه آنان شده است، توجهی نکنند. آن‌گاه که شهریاری فرمانروایی کند، عکس این اتفاق می‌افتد. اغلب، آن‌چه برای او سودمند باشد، به شهر ضرر می‌رساند. بدین سان، به محض این‌که در نظامی آزاد، استبداد تولد یابد، کمترین زیانی که می‌تواند به چنین شهرهایی رسد، آن است که از پیشرفت بازمی‌مانند و ثروت و قدرت را از دست می‌دهند.[1]

فساد و تباهی نقیض آزادی و نهادهای سالمی است که آزادی با آن‌ها پایدار می‌ماند. بحث ماکیاوِلّی دربارهٔ تباهی نهادهای آزادی در کشور ناشی از دریافتی است که او از کون و فساد عالم طبیعی دارد. در نظر ماکیاوِلّی، امور عالم، هرگز، بر یک حال برقرار نمی‌ماند و پیوسته نیرویی آن‌ها را به سوی دگرگونی سوق می‌دهد،[2] اما این دگرگونی نه به ضرورت رو به پیشرفت دارد و نه تباهی از آن

شرکت کند و همیشه با حفظ شؤوناتِ شُکوه و مرتبهٔ خود ـ زیرا این شکوه در هیچ کاری نباید نادیده گرفته شود ـ سرمشق انسانیت و بزرگواری برای آنان باشد.» P, XXII, xxv-xxviii

1. *D*, II, ii. 2. *D*, I, vi.

می‌زاید. برای هر امری، در حرکت دوری آن، مکانی در حضیض و مقامی در اوج مقدَّر شده است که فراتر و فروتر از آن نمی‌تواند رفت، زیرا آن‌گاه که به اوج رسید، و مرتبه‌ای فراتر از آن نباشد، رو به حضیض می‌گذارد و چون در این حرکت دوری به پایین‌ترین مکان رسید، به فراز میل می‌کند. این قانون طبیعی در مورد کشورها نیز راست می‌آید، اما عامل فراز و فرود کشورها خوی مردم، استواری نهادها و شیوه‌های فرمانروایی آنان است. ماکیاوللی در فقره‌ای از تاریخ فلورانس که هم‌چون درآمدی بر نظریهٔ او دربارهٔ تباهی کشورهاست، می‌نویسد:

> کشورها، در تحول خود، بر حسب معمول، از نظم به بی‌نظمی و آن‌گاه از بی‌نظمی به نظم گذر می‌کنند، زیرا از آن‌جا که امور عالم، آن‌گاه که به غایت کمال می‌رسند، نمی‌توانند توقف کنند، نمی‌توانند فراتر روند و بنابراین باید زوال یابند. نیز همان امور، آن‌گاه که به سبب بی‌نظمی فرو رفتند و به ژرفا رسیدند، نمی‌توانند فروتر روند، به ضرورت، از فرود به فراز رو می‌گذارند. بدین سان، پیوسته، از خوبی به بدی فرود می‌آییم و از بدی به خوبی فراز می‌رویم، زیرا از نیرو (virtù) صلح و آرامش؛ از صلح و آرامش، تن‌آسانی؛ از تن‌آسانی، بی‌نظمی و از بی‌نظمی، هبوط می‌زاید. همین طور، از هبوط، نظم، از نظم، نیرو و از این، افتخار و بختِ یار می‌زاید.[1]

بخش‌هایی از تاریخ فلورانس ماکیاوللی به بررسی نظریهٔ انحطاط سیاسی ایتالیا ــ که یکی از اساسی‌ترین مباحث اندیشهٔ سیاسی اوست ــ اختصاص دارد. او، در رسالهٔ شهریار نیز که رساله‌ای دربارهٔ بنیادگذاری نظام‌های شهریاری است، اشاره‌هایی به انحطاط ایتالیا آورده است، اما بویژه گفتارها تأملی در نظام جمهوری و عوامل و اسباب تباهی نهادهای آن است. بحث دربارهٔ نظریهٔ انحطاط را ماکیاوللی از این حیث در گفتارها با تفصیل بیشتری آورده است که در شیوه‌های فرمانروایی آزاد، تباهی عوامل پیچیده‌تری دارد و نوعی میل به تباهی در سرشت نظام‌های آزادی نهفته است.

---

1. *IF*, V, i.

قانون‌های هر کشوری موجب استواری شالودهٔ نهادهای آن است، اما آن‌گاه که کشوری در سراشیب تباهی افتاد و شوکران تباهی چنان در ارکان آن رخنه کرد که هیچ عنصر سالمی در آن باقی نماند، حتیٰ از قانون‌های خوب کاری ساخته نخواهد بود. کشوری که مردم آن به تباهی خوگر شده باشند، حتیٰ اگر فرمانروای خودکامهٔ آن قالب تهی کند و شعلهٔ خاندان او خاموش شود، نمی‌تواند آزادی خود را بازیابد، مگر این‌که مردی بزرگ‌منش، دلیر و نژاده در رأس امور قرار گیرد، اما این آزادی تنها به وجود او وابسته خواهد بود. کشوری که «تباهی در مادّهٔ آن» راه نیافته باشد، نباید از هیچ شورش و یورشی بیمی به خود راه دهد، اما آن‌جا نیز که «مادّه تباه» شده باشد، از «قانون‌های خوب» کاری ساخته نخواهد بود، مگر آن‌که به دست کسی اجرا شود که بتواند با شدت عمل تباهی ماده را با قانون‌های خوب درمان کند. ماکیاوللی، در دنبالهٔ این فرض، اعتراف می‌کند که «نمی‌دانم تاکنون چنین اتفاقی افتاده است یا می‌تواند بیفتد»، اما به هر حال، کشوری که شوکران انحطاط در ارکان آن رخنه کرده باشد، اگر راهی برای نجات آن بتوان تصور کرد، به دست مردی تنها خواهد بود و نه «مردمی که از نهادهای خوب پشتیبانی می‌کنند». در چنین صورتی نیز آزادی تا زمانی پایدار باقی خواهد ماند که آن مرد روی در نقاب خاک نکشیده باشد و این امر را سببی جز آن نیست که یک مرد چندان نمی‌زید که ریشهٔ تباهی را یکسره بخشکاند و عادت‌های نیکو جانشین بدی‌های مردم کند.[1] بنیان هر کشوری بر نهادها و قانون‌های خوب استوار است. در کشوری که تباهی بر همهٔ ارکان آن رخنه کرده باشد، با نهادها و از راه اجرای قانون نمی‌توان آن را درمان کرد. اجرای قانون نیازمند اخلاقیات خوب است، هم‌چنان‌که اخلاقیات خوب برای پایدار ماندن به قانون‌ها نیاز دارند. پس، آن‌جا که اخلاقیات خوب وجود نداشته باشد، از قانون تنها کاری ساخته نخواهد بود. وانگهی، قانون‌ها و نهادهای کشور نیز که پیش از آشکار شدن مادهٔ تباهی ایجاد شده‌اند، درمانی مناسب برای آن درد نخواهند بود، زیرا قانون‌ها به آسانی و نهادها بسیار دیر دگرگون می‌شوند و اگر نهادهای بد برقرار بمانند، از قانون‌های

1. *D*, I, xvii.

خوب کاری ساخته نخواهد بود. در توضیح این وضعیت تباهی تمام‌عیار نیز ماکیاوللی مورد ایتالیا را به عنوان مثال می‌آورد که در دورهٔ باستان کشوری آزاد و دارای نهادهای استوار بود. در رُم، اساس نظام از اقتدار مردم، کارگزاران حکومتی و سِنا، از شیوهٔ انتخاب کارگزاران حکومتی و شیوهٔ قانونگذاری فراهم می‌آمد. با گذشت زمان، در این اساس دگرگونی‌های بسیار اندکی پدیدار شد، اما با تباهی اخلاق شهروندان در قانون‌هایی که هم‌چون مانعی در برابر پتیارگی‌های آنان عمل می‌کرد، دگرگونی‌های بسیاری پدیدار شد؛ در اساس نظام تغییری ایجاد نشد و از آن‌جا که این اساس با انحطاطی که در همهٔ ارکان کشور ظاهر شده بود، سازگار نبود، تغییر در قانون‌ها راه به جایی نداشت و موجب خوبی اخلاق مردم نمی‌شد. «در صورتی از قانون‌ها می‌توانست کاری ساخته باشد، که هم‌زمان با قانون‌های نوآیین نظام نهادها نیز دگرگون می‌شد».[1]

رُم باستان، در آغاز، نهادهای آزاد داشت، چندان که هر شهروندی می‌توانست خود را برای رسیدن به مقامی نامزد یا قانونی را برای تصویب پیشنهاد کند. زمانی نیز که رُم، با خلع شاهان، آزادی خود را بازیافت، همهٔ شهروندان کاردان و لایق، «بدون شرط سنّ و تبار»، صلاحیت احراز مناصب را به دست آوردند.[2] این آزادی تا زمانی که اخلاق شهروندان به تباهی میل نکرده بود و تنها کسانی خواستار مقامی می‌شدند که کاردانی لازم را در خود سراغ داشتند و در پیشنهاد قانون نیز جز مصلحت عمومی را در نظر نمی‌گرفتند، مایهٔ بزرگی رُم بود، اما آن‌گاه که تباهی همگانی شد، به ضابطهٔ کاردانی ارجی گذاشته نشد، افراد کاردان از کارها برکنار ماندند و تنها صاحبان زر و زور قانون پیشنهاد می‌کردند. اینان در طرح‌های قانونی جز نفع گروهی را در نظر نمی‌گرفتند و کسی را نیز یارای مخالفت با آنان نبود. در این صورت، اصلاح امور با گذراندن قانون‌های خوب ممکن نمی‌شد، زیرا نظامی را که تباهی در ارکان آن راه یافته باشد، باید قیاس از مردی بیمار گرفت : مَثَلِ قانون‌های خوب مثل روشی است که به مردمان سالم می‌توان تجویز کرد، در حالی‌که آن روش درمان بیماران نمی‌تواند باشد. در امر

1. *D*, I, xviii. 2. *D*, I, lx.

کشورداری نیز «صورت باید با مادّه سنخیّت داشته باشد» و نمی‌توان نهادهای بد را با قانون‌های خوب اصلاح کرد. اصلاح نهادهای بد، در نظامی که مردم آن به پتیارگی خوگر شده باشند، امری دشوار است و احتمال پیدا شدن کسی که از عهدهٔ چنین مهمی برآید، اگر ناممکن نباشد، دست‌کم، بسیار اندک است. ماکیاوللی، دربارهٔ دشواری برآمدن مردی که توان اصلاح تباهی‌ها را داشته باشد، می‌نویسد:

> برای این امر، از ابزارهای معمولی کاری ساخته نیست، زیرا آن ابزارها بدند و باید از ابزارهای خلاف‌آمد عادت، هم‌چون خشونت و جنگ افزارها، بهره گرفت و بر کشور چیره شد تا بتوان چنان‌که باید در آن تصرف کرد. برای این‌که بتوان شهری را برابر اصول فرمانروایی سیاسی (riordinare una città al vivere politico) دوباره سامان داد، مردی نیک‌کردار باید و برای این‌که بتوان در کشور به سروری رسید، مردی بدسرشت باید؛ از این‌رو، کمتر می‌توان مرد نیک‌کرداری را پیدا کرد که نیّت خوبی داشته باشد و بخواهد از راه‌های بد به شهریاری برسد، و نیز کمتر می‌توان مرد بدسرشتی را یافت که به شهریاری برسد و بخواهد قدرتی را که از راه‌های بد پیدا کرده است، در راه‌های خوب به کار گیرد.[1]

رُم باستان، نمونهٔ کشور یا جمهوری بسامانی است که تحلیل نهادها و شیوه‌های سازماندهی آن در کانون اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی قرار دارد. پادشاهی رُم را رُمولوس، که مردی فرزانه و دلیر بود، با کشتن برادر خود بنیاد گذاشت و چنان نهادهای استواری برقرار کرد که نظام سیاسی آن توانست سده‌ها پایدار بماند و نخستین جانشینان او، نوما و تولّلوس هُسْتیلیوس، راه او را دنبال کردند تا رُم به صلح و آرامش دست یافت و آنگاه که رُمیان قدرت سیاسی را از شاهان باز پس گرفتند و نظام جمهوری در آن برقرار شد و مردمانی دلیر و درستکار بر آن فرمان راندند، رُم به شکوهی بی‌سابقه رسید. بر پایهٔ تجربهٔ رُم می‌توان گفت که دلیری و

1. *D*. I. xviii.

فرزانگی بنیادگذار جمهوری نخستین سبب استواری و پایداری نهادهای آن بود و چنان‌که در کشوری نهادهایی استوار وجود داشته باشد، ضرورتی ندارد که همهٔ جانشینان به هنرهای او آراسته باشند. بدیهی است که با برآمدن جانشینان سست‌عنصر نشانه‌های تباهی در ارکان کشور آشکار خواهد شد، اما به هر حال، برای این‌که بتوان امور را اصلاح کرد، «نهادهای کهن» باید منسوخ نشده باشد.[1] خاستگاه سامان هر کشوری نهادهای آن است و هیچ کشوری را که نهادهایی استوار نداشته باشد، نمی‌توان کشوری بسامان خواند. اصلاح کشوری که شالودهٔ آن دستخوش تباهی شده باشد، جز با اصلاح نهادهای آن ممکن نیست، اما ایجاد دگرگونی در نهادهای کهنی که شهروندان به آن خو گرفته باشند، یا برقرار کردن نهادهای نوآیین، کاری خطیر و پرمخاطره است. در اصلاح نظام‌های پادشاهی و جمهوری باید از ایجاد نهادهای جدید احترازکرد و توجه ویژه‌ای به حفظ رسوم و نهادهای کهن داشت، زیرا «چیزهای نوآیین آشوبی در ذهن مردم به وجود می‌آورد». پس، آن‌جا که گریزی از دگرگونی و اصلاح نباشد، دست‌کم، باید ظاهر نهادهای کهن را حفظ کرد، اما فرمانروایی که بخواهد «قدرتی خودکامه» برقرار کند، باید طرحی نو در اندازد.[2]

خاستگاه سامان هر پادشاهی و جمهوری نهادهایی است که قانون آن‌ها را مقرر کرده است و ماکیاوُلّی، نظر به اهمیتی که قانون در استواری شالودهٔ نظام حکومتی دارد، آن را «عصب و هستی‌بخش آزادی»[3] می‌خواند و قانون‌های خوب را مانند «جنگ‌افزارهای خوب» هم‌چون ستونی می‌داند که بدون آن هیچ فرمانروایی برقرار نمی‌ماند. قانون مایهٔ انسجام سامان اجتماعی هر کشوری است و نباید هیچ شهروندی را از عمل به دستور قانون معاف کرد. سرپیچی از قانون این انسجام را به مخاطره می‌اندازد و آسیبی جبران‌ناپذیر به اساس کشور وارد می‌کند، اما در یک جمهوری، «سرمشقِ بدِ» سرپیچی از قانون، هرگز، پی‌آمدی بدتر از آن ندارد که خود قانونگذار سر از چنبر قانون بیرون کند. ماکیاوُلّی به «سرمشق بد» ساوُنارولا اشاره می‌کند که آن‌گاه که قانون‌هایی را که

1. *D*, I, xix. 2. *D*, I, xxv. 3. *D*, I, xxxiii.

خودگذاشته بود، به سود خویش ندید، به آن‌ها بی‌اعتنایی پیشه کرد. زمانی که به سال ۱۴۹۴، فلورانس آزادی خود را بازیافت و نهادهای کهن در آن احیا شد، این راهب ــ که ماکیاوللی «دانش، خردمندی و فضیلت‌های» او را می‌ستاید ــ کوشش‌های ارزنده‌ای در تجدید بنیان آزادی در فلورانس کرده بود. در میان قانون‌هایی که او برای تأمین آزادی شهروندان به تصویب رساند، قانونی بود که مقرر می‌داشت در مواردی حکم فرمانروایان به داوری مردم گذاشته شود. زمانی نگذشته بود که هیأت حاکمهٔ جمهوری فلورانس پنج تن از شهروندان را نظر به «مصالح نظام» به اعدام محکوم کرد. گروه محکوم شدگان قصد داشتند داوری مردم را طلب کنند، اما با این کار موافقت نشد و همین بی‌اعتنایی به قانون بی‌اعتباری ساوُنارولا را به دنبال آورد. ماکیاوللی در این باره می‌نویسد:

> ... اگر این تجدید نظر سودمند بود، او می‌بایست حکم به رعایت آن می‌کرد و اگر سودی نداشت، نمی‌بایست آن را به تصویب می‌رساند. چنین واقعه‌ای از این حیث بیشتر مورد توجه قرار گرفت که ساوُنارولا در خطبه‌هایی که پس از تجاوز از قانون، القاء کرد، کسانی را که مرتکب این عمل شده بودند، نه محکوم کرد و نه معذور داشت: ساوُنارولا نمی‌خواست عملی را که به نفع او تمام شده بود، محکوم کند و نیز نمی‌توانست برای آن عذری بیاورد. این کار جاه‌طلبی و بی‌طرفی او را آشکار ساخت، نام نیک او را تباه کرد و باری گران بر روی سرنوشت او بود.[1]

پیش‌بینی و تصویب همهٔ قانون‌هایی که برای ادارهٔ امور یک جمهوری بسامان و تأمین آزادی شهروندان آن ضرورت دارد، امری آسان نیست. ماکیاوللی، با گزارشی که از شیوه‌های قانونگذاری رُم در آغاز کار می‌آورد، توضیح داده است که اگرچه رُمولوس و جانشینان او قانون‌های بسیاری وضع کرده بودند، اما در جریان «ادارهٔ این شهر نیازهای نویی پدیدار شد و به ضرورت نهادهای نویی را ایجاد کردند» تا نظام آزاد رُم پایدار بماند. رُم، از آغاز، از نظامی

1. *D*, I, xlv.

آزاد برخوردار بود، اما این امر مانع از آن نشد که برقراری قانون‌های خوب امری بسیار دشوار نباشد. ماکیاوِلّی که قیاس کار را از این دشواری قانونگذاری در نظام‌های آزادی می‌گیرد، بر آن است که در شهرهایی که «در بردگی زاده شده‌اند»، سامان دادن نظامی که بتوان در آن «آزاد و در صلح زیست»، «اگر نه بسیار دشوار، اما کمابیش ناممکن» است. فلورانس از این شهرهای «برده‌زاده» بود که نخست، زیر فرمان رُم قرار داشت و زمانی طولانی وابسته ماند، اما آن‌گاه که رها شد و کوشید نهادهایی ایجاد کند، نهادهای بد کهن را با نهادهای جدید در هم‌آمیخت و حاصل آن نیز مطلوب نبود.

> بدین سان، فلورانس چنان سامانی برقرار کرد که تا جایی که به درستی می‌دانیم، مدت دویست سال نتوانست نظامی ایجاد کند که بتوان آن را جمهوری خواند.[1]

در فلورانس، از طریق انتخابات عمومی و آزاد، به برخی از شهروندان اختیاراتی برای اصلاح امور داده شد، اما آنان نیز به جای این‌که به اصلاحاتی برای تأمین «مصالح عمومی» دست بزنند، نفع گروه خود را مقدم شمردند و از این اصلاح نیز به جای «نظم، بی‌نظمی بزرگی در این شهر زاده شد». ماکیاوِلّی با مقایسهٔ مورد رُم که آزاد تولد یافت و آزاد زیست و فلورانس که داغ بردگی از پیشانی آن زدوده نشد، نتیجه می‌گیرد که در شهرهای «برده‌زاده» که به بردگی خو گرفته‌اند، اصلاح، امر بسیار دشواری است و نباید آن را آسان گرفت. شهری که از آغاز برای آزادی بنیادگذاری نشده باشد، نهادهای آزاد در آن به دشواری ایجاد خواهد شد. رُم به صورت کشوری آزاد سامان یافته بود و آن‌گاه نیز که ایجاد نهادی جدید ضرورت پیدا می‌کرد، آن نهاد مناسب آزادی بود، اما

> جای شگفتی نیست که در شهرهای دیگری که آغازی پرآشوب داشته‌اند، این همه مشکلات بر سر راه اصلاحات پدیدار شده است.[2]

قانون خوب یکی از دو ستونی است که جمهوری بسامان بر روی آن‌ها

1. *D*, I, xlix. 2. ibid.

استوار و پایدار می‌ماند؛ جنگ‌افزارهای خوب آن ستون دومی است که باید در کنار قانون خوب وجود داشته باشد و هیچ نظام بسامانی که جنگ‌افزارهای خوب، در آن، پشتوانهٔ قانون‌های خوب نباشد، پایدار نمی‌ماند.[۱] شالودهٔ جمهوری بسامان باید چنان استوار شده باشد که نه تنها نظام آزادی آن برقرار بماند، بلکه گسترش مرزهای آن نیز امکان‌پذیر باشد. به خلاف فلورانس که نتوانست نظام سیاسی آزاد و مستقلی ایجاد کند، در نظر ماکیاوللی، رُم باستان نمونهٔ کشوری بود که بنیان آن بر آزادی گذاشته شده بود و هیچ کشوری در تأمین آزادی و رفاه و نیز در کشورگشایی ــ که از نشانه‌های نظام آزاد و جمهوری بسامان است ــ به چنان مرتبه‌ای دست نیافت که رُم به آن رسید. سبب این آزادی و رفاه و این‌که رُمیان توانستند کشوری بزرگ و شکوهمند ایجاد کنند، وجود ارتش نیرومند، مردمان دلیر و سرداران کاردان بود. این شیوهٔ سازماندهی مرده‌ریگ بنیادگذار هوشمند آن بود و از این حیث، بخت، پیوسته، به رُمیان روی خوش نشان داد که فرمانروایان و مردم رُم، «دلیری بسیار و فرزانگی» را «با بختِ یار در هم‌آمیخته» و در دلیری به مرتبه‌ای رسیده بودند که هیچ کشوری سودای تجاوز به مرزهای آن را در سر نمی‌پخت.[۲] رُم کشوری با نهادهای آزاد و سرزمینی وسیع بود و دریافت درستی که مردم آن از آزادی و آرامش و رفاه پیدا کرده بودند، موجب می‌شد که مهاجران بسیاری را پذیرا باشد، زیرا امینت و رفاه هر کشور

۱. ماکیاوللی به نقل از تاریخ‌نویس رُمی می‌نویسد که «نه تنها جنگ‌افزارها، بلکه قانون‌های رُمی نیز کارآیی داشتند». *D*, II, xxi این نکته را نیز باید بیفزاییم که رسالهٔ گفتارها رساله‌ای دربارهٔ قانون‌ها و جنگ‌افزارهاست، اما ماکیاوللی در رسالهٔ شهریار، چنان‌که خود او می‌گوید، تنها دربارهٔ جنگ‌افزارها به بحث پرداخته است. ماکیاوللی، در رسالهٔ شهریار، با تأکید بر اهمیت جنگ‌افزارهای خوب و قانون‌های خوب و پیوند ناگسستنی میان آن دو می‌نویسد که فرمانروایی «شهریار باید بر بنیادهای نیکو استوار باشد و گرنه، به ضرورت، نابود خواهد شد. آن بنیادهای اساسی که هر دولتی ... ناگریز باید داشته باشد، قانون‌های خوب و جنگ‌افزارهای خوب‌اند، زیرا آن‌جا که جنگ‌افزارهای خوب وجود نداشته باشد، قانون‌های خوب وجود نخواهد داشت، و چون آن‌جا که جنگ‌افزارهای خوب وجود داشته باشد، ناگزیر باید قانون‌های خوب وجود داشته باشد، من از بحث دربارهٔ قانون‌ها صرف نظر می‌کنم و از جنگ‌افزارها سخن می‌گویم.» *P*, XII, § 2-3.

2. *D*, II, i.

آزادی در گرو شمار بسیار مردم آن است. در یونان باستان، آتن و اسپارت، شهرهایی بسامان، با ارتشی نیرومند و نهادهایی آزاد بودند، اما قلمرو سرزمینی محدود و شمار اندک شهروندان آن‌ها اجازه نمی‌داد این شهرها به قدرت‌هایی بزرگ تبدیل شوند، در حالی‌که گستردگی مرزهای رُم، شمار بسیار مردم و سپاهیان آن، موجب قدرت و شکوهمندی آن شد و دیر زمانی دوام آورد، «اگرچه چنین می‌نمود که رُم از آن دو شهر بیشتر دستخوش ناآرامی و کمتر بسامان است».[1]

جمهوری رُم، افزون بر این‌که از قانون‌های خوب بهره‌مند بود، رُمیان نیز در دلیری و جنگ‌آوری پرآوازه بودند و کار جنگ را که پشتوانهٔ استوار نهادهای آزادی و قانون‌های خوب است، آسان نمی‌گرفتند.[2] ماکیاوللی، در دیباچهٔ رسالهٔ فن جنگ، به باورهای نادرست کسانی اشاره می‌کند که گمان می‌برند هیچ نسبتی میان امور جنگی و شهروندی و «دو شیوهٔ زندگی کشوری و لشکری» وجود ندارد. او می‌نویسد که در سده‌های متأخر، چنان شکافی میان دو شیوهٔ زندگی کشوری و لشکری ایجاد شده است که مردم زمانه گمان می‌برند رفتار و کردار، شیوهٔ سخن گفتن و لباس پوشیدن نظامیان باید یکسره با عامهٔ شهروندان تفاوت داشته باشد، حال آن‌که در نزد قدما هیچ چیزی به اندازهٔ این دو شیوهٔ زندگی نزدیک نبود. سبب این پیوند ناگسستنی میان دو شیوهٔ شهروندی و جنگ‌آوری آن بود که اگر جماعتی توان دفاع از نهادهای تأمین مصالح عمومی خود را نداشته باشند، دیری نخواهند پایید.

> همه پیشه‌هایی که در میان جماعتی از مردم برای تأمین خیر عمومی سامان داده می‌شوند، و همهٔ نهادهایی که برقرار می‌شوند تا مردم با ترس از خداوند و قانون‌ها زندگی کنند، اگر ابزارهای دفاع از آن‌ها فراهم نیامده باشد، بی‌فایده خواهند بود. اگر نهادها فاقد نظامی

---

1. *D*, II, iii.

۲. «طی سده‌های بسیار، رُم و اسپارت مسلح بودند و آزاد. اهالی سویس بسیار مسلح‌اند و بسیار آزاد.» *P*, XII, § 13

باشند، چنان‌که دفاع به خوبی سامان داده شده باشد، از عهدهٔ حفظ نهادها بر خواهند آمد، اما بر عکس، نهادهای خوب، بدون ارتش، به نابسامانی میل می‌کنند.[1]

ماکیاوِلّی در جنگ نیز هوادار روش‌های قدما و بویژه رُمیان است که جز برای به دست آوردن سرزمین‌های جدید و حفظ آن‌ها جنگ نمی‌کردند و پیوسته این اصل را رعایت می‌کردند که «هزینهٔ کمتری بپردازند» و «نفع بیت‌المال» را نیز به هر صورتی در نظر می‌گرفتند. وانگهی، رُمیان توان دشمن را با شکست‌هایی که بر او وارد می‌کردند، با حمله به دشمن و تحمیل توافق‌هایی به نفع خود از میان می‌بردند، بر قدرت و ثروت خود می‌افزودند و آن‌گاه جنگ را به سرعت پایان می‌دادند.[2] جنگ رویارویی امکانات طرفین درگیر است و اگرچه می‌توان جنگ را به ارادهٔ خود آغاز کرد، اما پایان بخشیدن به آن همیشه به ارادهٔ آغازکننده بستگی ندارد. بنابراین، پیش از آغاز به جنگ باید رابطهٔ نیروها را در نظر گرفت، اما اگر ارتشی جنگ‌آور وجود نداشته باشد، هرگز نباید تنها به امکانات مادی، شرایط کشور و وفاداری رعیت غرّه شد. جنگ، به گونه‌ای که ماکیاوِلّی در پیوند با نهادهای آزادی و به عنوان پشتوانهٔ قانون‌های خوب مطرح می‌کند، رویارویی ابزارها و صِرف امکانات مادی، بویژه پول، نیست، زیرا در جنگ امکانات مادی و پول دوام چندانی ندارد، هم‌چنان‌که اگر توان دفاع نباشد، وفاداری رعیت دیری نخواهد پایید و شرایط اقلیمی مساعد کشور نیز اثری نخواهد داشت. بسیاری از امکانات، در شرایطی که توان دفاع وجود نداشته باشد، می‌تواند به زیان دارندهٔ آن‌ها تمام شود و ماکیاوِلّی، دربارهٔ پول که بسیاری از فرمانروایان و سرداران آن را «عصب جنگ» می‌نامیدند، می‌نویسد که «نه تنها پول دفاع نمی‌کند، بلکه موجب می‌شود که به سرعت مورد غارت قرار بگیرید».[3] تاریخ گورستان کسانی است که گمان می‌بردند «پول عصب جنگ است» و ــ مانند کْرِسوس که می‌خواست به آتن حمله کند ــ خزانه‌های بسیار نهاده بودند، اما آن‌گاه که نظر سولون را دربارهٔ او پرسیدند، پاسخ داد که او را به خاطر ثروتی که دارد، نیرومند

1. *G*, in *Oeuvres*, p. 471. 2. *D*, II, vi. 3. *D*, II, x.

نمی‌داند، زیرا «با آهن جنگ می‌کنند و نه با زر، از این‌رو که دشمنی مسلح به آهن می‌تواند زر را [از دارندهٔ آن] برباید».[1] جنگ به سربازان خوب نیاز دارد. هرگز نمی‌توان سربازان خوب را با پول به دست آورد، اما سرباز خوب هرگز بی‌پول نمی‌ماند و می‌تواند آن را به دست آورد. رُمیان صلح و امنیت کشور خود را به یاری سربازان جنگ‌آور به دست آوردند، زیرا اگر می‌خواستند با پول به دست آورند، همهٔ ثروت رُم کفاف نمی‌داد. پیش از این گفته‌ایم که در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی اصول کلّی ابدی وجود ندارد و او در هر حکمی، پیوسته، با توجه به رابطهٔ نیروها و شرایط خاص، قیدهایی را وارد می‌کند. این اصل در تحلیل جنگ نیز مصداق دارد: حکم کلی این است که پول عصب جنگ نیست، اما بر این حکم عام می‌توان قیدهایی وارد کرد. این حکم عام در صورتی مصداق دارد که کشور سپاهی جنگ‌آور در اختیار داشته باشد، اما اگر چنین نبود، ناچار، باید دشمن را از مرزهای کشور دور نگاه داشت. در این صورت،

> قدرت شما بر پول تکیه خواهد داشت و نه بر مردان؛ هر بار که پول در اختیار نباشد، نابود خواهید شد و هیچ چیزی به اندازهٔ جنگی که در سرزمین‌های شما در می‌گیرد، مانع از به دست آوردن پول نخواهد شد.[2]

گفتیم که ماکیاوِلّی از هواداران شیوه‌های قدما در امر کشورداری بود، اما به مناسبت اشاره به دیدگاه‌های ماکیاوِلّی دربارهٔ جنگ، این نکته را باید یادآوری کنیم که او در هیچ موردی مانند جنگ‌آوری تقلید از رُمیان را به معاصران خود سفارش نکرده است، اگرچه او می‌دانست که «زمانهٔ تباه ما» سرمشق‌های بد را به عادت‌های ناپسند معاصران تبدیل کرده و ترک آن عادت‌ها نیز موجب مرض شده است.[3] تمایزی اساسی میان سازماندهی قدما و متأخرین وجود دارد و اگرچه برخی به این تمایزها توجه دارند، اما «از نگون‌بختی زمانهٔ ما چنان است که سرمشق‌های قدیم و جدید»[4] شهریاران را به تجدید «سازماندهی قدیم» راهبر

---

1. ibid. 2. *D*, II, xii. 3. *D*, II, xix.

۴. ماکیاوِلّی تنها به برجسته کردن سرمشق رُمیان و سفارش به تقلید از آنان بسنده

نمی‌شود.[1] از سویی، رُمیان پول را «عصب جنگ» نمی‌دانستند و پیوسته با تکیه بر دلیری سربازان و جنگ‌آوری سرداران از مرزهای کشور خود دفاع می‌کردند، اما از سوی دیگر، رُمیان از تجربهٔ شهرهایی که قلمرو سرزمینی آن‌ها بسیار محدود بود، آموخته بودند که در موارد بسیاری، در مناسبات میان کشورها، از جنگ گریزی نیست؛ در مناسبات میان کشورها نیز مانند مناسبات میان افراد، برای در امان ماندن از تجاوز دیگری، باید پیوسته آمادهٔ دفاع بود، زیرا دیگران هر زمان که بتوانند حمله خواهند کرد. از این‌رو، هیچ کشور کوچکی نمی‌تواند در درون مرزهای خود از تجاوز دیگران در امان بماند و «اگر او به دیگران حمله نکند، دیگران به او حمله خواهند کرد». رُم قلمرو سرزمینی گسترده‌ای داشت و رُمیان نهاد نظامی کشور خود را برای به دست آوردن سرزمین‌های جدید سامان داده بودند تا مورد حملهٔ دیگران قرار نگیرند.[2] در آغاز سدهٔ شانزدهم، زمانی که ماکیاوِلّی تقلید از سرمشق سازماندهی نظامی و دلیری رُمیان را پیشنهاد می‌کرد، توپخانه تحولی در جنگ‌افزارهای جدید نظامی ایجاد کرده بود و برخی استفادهٔ گسترده از توپخانه را موجب سست‌عنصری سربازان و از میان رفتن دلیری می‌دانستند،[3] اما ماکیاوِلّی سست‌عنصری مردم زمانهٔ خود را نه به سبب استفاده از توپخانه، «بلکه از فقدان نظم و ناتوانی ارتش» می‌داند که «در مجموع، عاری از دلیری» است. استفاده از «توپخانه برای ارتشی سودمند است که سرشار از دلیری قدما باشد و بدون این دلیری، در رویارویی با ارتشی دلیر، یکسره بی‌فایده خواهد بود». اصل در ارتش رُمی دلیری سربازان بود و از آن‌جا که رُمیان ارتش خود را برای حمله و به دست آوردن سرزمین‌های جدید سازماندهی کرده بودند، چنان‌که به توپخانه دسترسی می‌داشتند، «به نفع آنان تمام می‌شد و می‌توانستند با سرعت بیشتری به متصرفات خود دست پیدا کنند».[4]

تأکید بر هنرهای رُمیان و دلیری سربازان و سرداران آنان را ماکیاوِلّی به

نمی‌کند. او، بویژه در فقراتی از رسالهٔ گفتارها، اشاره‌هایی به سرمشق ارتش پیروزمند سویس ـ که اهالی آن را «استادان جنگ جدید» می‌خواند ـ آورده و تقلید از آن را نیز به سرداران زمان خود توصیه کرده است. *D*, II, xvi

1. *D*, II. xviii. 2. *D*, II, xix. 3. *D*, II, xvi. 4. *D*, II, xvii.

عنوان برترین نمونهٔ سازماندهی نظامی هر کشور بسامانی و در تعارض آن با فلورانس می‌آورد. پیش از این گفتیم که تبیین انحطاط سیاسی فلورانس در کانون اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی قرار دارد و او چیرگی کلیسا بر امور فلورانس را یکی عوامل عمدهٔ این انحطاط می‌داند. سپاه رُمیان از شهروندان فراهم می‌آمد، اما در سده‌های متأخر، در بسیاری از شهرهای ایتالیا، استخدام مزدوران جای ارتش شهروندان را گرفت. ماکیاوللی، به عنوان نظریه پرداز جنگ‌های جدید، در نوشته‌های خود به آسیب‌هایی که از به کار گرفتن سپاهیان مزدور می‌تواند بر کشوری وارد شود، اشاره کرده است. او دربارهٔ تجربهٔ ایتالیا می‌نویسد که با سستی‌گرفتن ارکان امپراتوری، به دنبال شهرتی که «پاپ در تدبیر امور دنیا به دست آورد»، ایتالیا به حکومت‌های بسیاری تجزیه شد، مردم این شهرها بر بزرگان آن ـ که پیشتر زیر حمایت امپراتوری قرار داشتند ـ شوریدند و همین شهرها طرف توجه کلیسا که قصد داشت در امور دنیا قدرتی به دست آورد، واقع شدند. در برخی دیگر از شهرها نیز شهروندان عادی به مقام شهریاری رسیدند. بدین سان، در عمل، ایتالیا به دست سران کلیسا و برخی از حکومت‌های محلی افتاد و از آن‌جا که نه روحانیان کلیسا چیزی از امور نظامی می‌دانستند و نه دیگر شهروندان مهارتی در کار برد جنگ‌افزار داشتند، کارگزاران شهرهای ایتالیا بیگانگان را به استخدام ارتش درآوردند. نخست، در واپسین سال‌های سدهٔ چهاردهم سپاهی از مزدوران در ایتالیا تشکیل شد و تا زمانی که ماکیاوللی رسالهٔ شهریار را می‌نوشت، ادامه یافت. ماکیاوللی می‌نویسد که پی‌آمد تشکیل سپاهیان مزدور آن بود که پادشاه فرانسه، «شارل، ایتالیا را عرصهٔ تاخت و تاز خود قرار داد»، جانشین او، «لوئی آن را طعمهٔ غارت کرد»، فِرْدیْناندو، پادشاه اسپانیا، بر آن بی‌رسمی‌ها روا داشت و سویسیان نیز توهین‌های بسیار بر آن کردند.[1] سرداران این سپاهیان مزدور، بیشتر از آنکه مصالح دفاع را در نظر بگیرند، در جستجوی شهرت و آوازه‌ای برای خود بودند، پیاده‌نظام را که شهرتی برای آنان به دنبال نمی‌آورد، خوار شمردند و به سواره‌نظام بسنده کردند، در جنگ، تن به خطر

1. *P*. XII, § 28-31.

نمی‌دادند، اسیر می‌گرفتند و آزاد می‌کردند، شبانه بر دشمن نمی‌تاختند و در زمستان سربازان را به پیکار نمی‌فرستادند، «تا جایی که ایتالیا را به بردگی و خواری سوق دادند».[1] ماکیاوِلّی می‌نویسد:

> پس، نتیجه این‌که هر کشوری که بر جنگ‌افزارهای خود تکیه نکرده باشد، نمی‌تواند در امان باشد، و بدتر این‌که آن کشور بندهٔ بخت خواهد بود، زیرا زمانی که بلایی رسد، نیرویی که بتواند برای دفاع خود بر آن تکیه کند، نخواهد داشت.[2]

ماکیاوِلّی، در هر دو رسالهٔ شهریار و گفتارها، به نکتهٔ دیگری دربارهٔ فرمانروایی رُمیان اشاره کرده که یکی از اساسی‌ترین مباحث اندیشهٔ سیاسی اوست و هر فرمانروای هوشمندی باید در این مورد از آنان تقلید کند. پیش از این گفته‌ایم که ماکیاوِلّی سودجستن از فرصت و زمان مناسب را در پیوند آن با تبیین رابطهٔ نیروها یکی از مهم‌ترین آداب فرمانروایی می‌داند. او در این بحث نیز مورد و سرمشق رُمیان را برجسته می‌کند که از نسبت میان حال و آینده در سیاست آگاهی داشتند و در حالی‌که هیچ امری که به زمان مربوط می‌شد، از نظر آنان فوت نمی‌شد، پیوسته، التفاتی خاص به اتفاقاتی داشتند که می‌توانست در آینده بیفتد و از هر دارویی برای درمان دردهای آینده سود می‌جستند. در فرمانروایی، هم‌چنان‌که در فرماندهی جنگی، هرگز نباید از دگرگونی‌هایی که زمان آبستن آن‌هاست، غافل ماند و همیشه باید «دورتر» را دید و «پیش از موقع» به درمان دردهای آینده اندیشید، زیرا رفتار هوشمندانه در پیش‌بینی حوادث ناشناختهٔ آینده و دگرگونی رابطهٔ نیروها و راه‌های مهار آن در فرمانروایی و فرماندهی را باید از پزشک حاذق قیاس گرفت که درد را پیش از آن‌که پیشرفت کند، تشخیص می‌دهد و به موقع آن را معالجه می‌کند. رسوایی‌های سیاسی را مانند دردهای بدن آدمی، «از دور و پیش از موقع»، به آسانی نمی‌توان شناخت، اما اگر شناخته شوند، به آسانی می‌توان به درمان پرداخت، ولی بر عکس، در این مورد نیز تأخیر آفت‌های بسیاری می‌تواند داشته باشد و پیوسته بیم آن می‌رود که

1. *P*, XII, § 32-4. 2. *P*, XIII, § 26.

«نوش‌دارو بعد از مرگ سهراب» به دست آید. «در امر دولت نیز چنین است، زیرا اگر بتوان دردهایی راکه در آن پدیدار شده‌اند، از دور بازشناخت ــ موهبتی که جز به هوشمند داده نشده است ــ به زودی درمان می‌شوند، اما اگر آن دردها، از این‌رو که بازشناخته نشده‌اند، پیشرفت کنند، برای آن‌ها درمانی پیدا نخواهد شد.»[۱] رُمیان در جنگ نیز «فردا گفتن را شرطِ طریقِ» سپاهیگری و جنگ‌آوری نمی‌دانستند و با اطلاعی که از آفت‌های به تأخیر افکندن جنگ داشتند، هرگز، برای فرار از جنگ به ناروایی‌های بسیار دیگری تن در نمی‌دادند، زیرا به خوبی می‌دانستند که «جلوگیری از جنگ جز با به تأخیر افکندن آن به نفع دشمن ممکن نیست».[۲] بدین سان، رُمیان، اگرچه می‌توانستند با یونانیان وارد جنگ نشوند، اما در یونان وارد جنگ شدند تا مجبور به جنگ در خاک ایتالیا نشوند. ماکیاوللی، از «هوشمندان زمان» به طعنه یاد می‌کند که می‌خواستند «از سودمندی‌های زمان بهره ببرند» و نمی‌دانستند که زمان آبستن حوادثی است که پیش‌بینی آن‌ها کار آسانی نیست، در حالی‌که رُمیان، بیشتر از آن‌که بر زمان تکیه کنند، بر «هنر و هوشمندی» خود تکیه می‌کردند.[۳] ماکیاوللی، با بررسی رفتار پادشاه فرانسه، لوئی دوازدهم، که در ایتالیا خطاهای بسیاری از او سر زد، بار دیگر، این اصل کلّی را یادآور می‌شود که «هرگز، نباید برای فرار از جنگ به نابسامانی‌ها تن در داد، زیرا فرار از جنگ ممکن نیست، بلکه تنها می‌توان آن را به زیان خود به تأخیر انداخت».[۴]

سرداران بزرگ و بنیادگذاران، افزون بر این‌که بخت با آنان یار بود، کسانی بودند که توانستند از فرصت‌های مناسب به سود هدف‌های خود بهره بگیرند. موسیٰ از فرصت اسارت بنی‌اسرائیل، کورش از فرصت ناخشنودی پارسیان از مادها و تسئوس از پراکندگی آتنیان بهره گرفتند. این فرصت‌ها مایهٔ بختیاری آنان شد و آنان به یاری هنرهای خود «آن فرصت‌ها را بازشناختند» و «میهن خود را به بزرگی و سعادت رساندند».[۵] شهریاران بسیاری که روزی کامیاب بودند، بی‌آن‌که

---

1. *P*, III, § 26-8. 2. *P*, III, § 29. 3. *P*, III, § 30. 4. *P*, III, § 45.
5. *P*, VI, § 15.

سرشت آنان دگرگون شده باشد، روزی دیگر، به خاک سیاه نشسته‌اند و این را سببی جز آن نیست که کارهای آنان، گاهی، با آن‌چه ماکیاوللی «طبع زمانه» (qualità de' tempi) می‌خواند، سازگار و گاهی دیگر ناسازگار بوده است.[۱] «طبع زمانه»، به آسانی، دگرگون می‌شود، در حالی‌که مردمان نمی‌توانند سرشت خود را دگرگون و با آن سازگار کنند. آسانی دگرگونی‌های زمانه و این‌که مردمان نمی‌توانند خود را با آن سازگار کنند و پیوسته گام در راهی می‌گذارند که در آن به کامیابی رسیده‌اند، موجب می‌شود که بخت از آنان روی برگرداند، زیرا اگر مردم توان آن را می‌داشتند که سرشت خود را با دگرگونی‌های زمانه عوض کنند، بخت از آنان رویگردان نمی‌شد.[۲] البته، ماکیاوللی بخت را یگانه کارساز کنش‌های مردمان قرار نمی‌دهد؛ اگرچه کامیابی و شکست از پی‌آمدهای دگرگونی‌هایی است که بخت در «طبع زمانه» پدید می‌آورد، اما تنها نیمی از کارهای آدمیان از دگرگونی‌های بخت ناشی می‌شود و توانایی انجام نیم دیگر به خود آنان واگذار شده است. مردم، آن‌گاه که در انجام کاری موفق شوند، پیوسته، شیوه‌های آن را دنبال می‌کنند و بسیاری از آنان چندان هوشمند و دلیر نیستند که شیوه‌های خود را تغییر دهند، در حالی‌که برای کامیابی باید هوشمند و دلیر بود، زیرا چنان‌که ماکیاوللی می‌گوید، «بخت بانویی است و اگر کسی بخواهد آن را فراچنگ آورد، باید بر او خشم گیرد و او را از پای درآورد». بخت‌بانو خود را تسلیم جوانان دلیر، پرخاشجو و گستاخ می‌کند تا بر او فرمان برانند.[۳]

چنان‌که پیش از این، به تکرار، گفته شد، ماکیاوللی، به خلاف فیلسوفان دوران قدیم که نظریه‌پردازان «بهترین شیوهٔ فرمانروایی» بودند، اندیشمند قدرت سیاسی و شیوه‌های به دست آوردن و نگاه‌داشت آن بود و از این‌رو، با بسیاری از اصول اخلاقی اندیشهٔ سیاسی قدیم به مخالفت برخاست. این‌که بخت‌بانو را باید به هر بهایی به دست آورد و این‌که ماکیاوللی، بویژه در فقراتی از شهریار، در مخالفت با سیسرون که در رسالهٔ تکالیف نوشته بود که «از میان شیوه‌های حفظ قدرت و دفاع از آن، هیچ یک مناسب‌تر از آن نیست که کسی را دوست داشته

---

1. *P*, XXV, § 11-2. 2. *P*, XXV, § 16-7. 3. *P*, XXV, § 26-7.

باشند و بدتر از آن نیز وجود ندارد که از کسی بترسند»،[1] در مقام دفاع از مصالح عالی "ملّی" و دفاع از میهن به نام و ننگ ارجی نمی‌گذارد، و به خلاف اندرز سیسرون مبنی بر این‌که «غایت و کمال افتخار در سه چیز است : نخست این‌که مردم ما را دوست داشته باشند، دیگر آن‌که به ما اطمینان کنند؛ و چون ما را می‌ستایند، شایستهٔ احترام بدانند»،[2] به فرمانروایی ارج می‌گذارد که در نگاه‌داشت قدرت سیاسی توانا باشد، و غایت تأمل سیاسی او جز توضیح این نکته نیست که اصل در دوران جدید تأمین مصالح واقعیتی است که در اندیشهٔ سیاسی جدید «دولت ملّی» خوانده‌اند. بدین سان، اغراق نخواهد بود که بگوییم واپسین سخن اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی در رسالهٔ شهریار و گفتارها دفاع از آزادی در درون نهادهای نظام جمهوری نوآیین است. ماکیاوللی نظریه‌پرداز «دولت ملّی» جدید و مصالح آن است و این هر دو نوشته را به یکسان می‌توان کوششی برای تدوین منطق مصالح ملّی دولت جدید دانست. اگر این ارزیابی موجه بوده باشد، اختلاف زبان و اندیشهٔ این دو نوشته ظاهری خواهد بود، زیرا موضوع هر دو نوشته صورت خاصی از قدرت سیاسی است و از آن‌جاکه قدرت سیاسی در نزد ماکیاوللی هدف نیست، بلکه ابزاری برای حفظ نهادهای دولت ملّی و آزادی شهروندان است، او، در دو رساله، الزامات دو گونهٔ قدرت سیاسی را باز گفته است. ماکیاوللی واقعیت قدرت سیاسی و نه خیال آن را تحلیل می‌کند تا راه‌های به دست آوردن و نگاه‌داشت آن را بازنماید. یگانه آرمان در قلمرو سیاست، آرمان نجات میهن است و همهٔ آرمان‌های دیگر ناچار باید تابعی از منطق آن باشند. آن‌جاکه دیگر آرمان‌ها منطق خود را به قدرت سیاسی تحمیل می‌کنند، از سویی، مصالح ملّی با ابزارهای آرمان‌های غیر سیاسی تأمین نخواهد شد و از سوی دیگر، نیل به آن آرمان‌ها با ابزارهای قدرت سیاسی امکان‌پذیر نخواهد شد. ماکیاوللی با تحلیل تجربهٔ فرمانروایی کلیسا ــ و نیز شکست کوشش شریعتمدارانهٔ ساوُنارولا که خود او شاهد آن بود ــ بر آن است که قدرت سیاسی از منطقی مستقل و احکام خاص خود تبعیت می‌کند. چنان‌که پیش از این گفته

1. Cicéron, *De officiis*, II, vii, 23. 2. Cicéron, op. cit. II, ix, 31.

شد، اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی اندیشهٔ سیاسی «میهن» در دنیاست و نه اخلاقِ «رستگاری روح» در آخرت و بنابراین، در هر دو رساله، منطق مصالح «دولت ملّی» و میهن دنبال شده است. از این‌رو، عنوان فصل ۴۰ از کتاب سوم گفتارها مبنی بر این‌که «از میهن باید دفاع کرد، به نام یا به ننگ»، جالب توجه است.

> چنان‌که پیشتر گفتم، سانْنیتی‌ها کُنسول و ارتش رُمی را به محاصره درآورده و شرایط ننگ‌آوری را به آنان تحمیل کرده بودند، از جمله این‌که آنان از زیر یوغی گذر داده و بدون جنگ‌افزار به رُم بازگردانده شوند. کُنسولان، سر درگم و سپاهیان دستخوش ناامیدی بودند. نمایندهٔ رُمی، لوکیوس لِنتولوس، گفت که به نظر او درست نمی‌نماید که برای نجات میهن از پذیرفتن این نظر خودداری کنند؛ به هر صورتی باید از میهن به خوبی دفاع کرد، به نام یا به ننگ، زیرا اگر ارتش دست نخورده باقی بماند، رُم فرصت خواهد یافت که این داغ ننگ را از میان بردارد، اما اگر سپاهیان هلاک شوند، اگرچه با سربلندی، رُم و آزادی آن نیز بر باد خواهد رفت. این نظر پذیرفته شد.

ماکیاوللی، با یادآوری این واقعهٔ تاریخی که به نقل از تاریخ‌نویسان رُمی گزارش کرده است، قاعدهٔ عامی را بیرون می‌کشد که برای درک و توضیح درست اندیشهٔ سیاسی او اهمیت بسزایی دارد و می‌افزاید:

> پس، هر شهروندی که در رایزنی میهن خود شرکت کند، باید این نکته را به خاطر بسپارد و از آن تقلید کند. آن‌جاکه دربارهٔ نجات میهن رایزنی می‌کنند، از داد و بیداد، پارسایی و بیرحمی و ننگ و نام نباید پروایی به خود راه داد. افزون بر این، به هر صورت، باید، بی‌هیچ ملاحظه‌ای، از نظری پیروی کرد که موجب حفظ و نجات آزادی می‌تواند باشد.[1]

نجات میهن، تأمین مصالح ملّی و مفهوم آزادی در کانون اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی قرار دارد و از این حیث، او نه تنها بنیادگذار نظریهٔ جمهوری‌خواهی

1. *D*, III, xli.

نوآیین، بلکه بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید نیز بود. افزون بر این، ماکیاوِلّی، چنان‌که اشاره شد، نظریه‌پرداز جنگ و تاریخ‌نویس نیز بود و هم‌او با قرار دادن تحلیل سیاست در جریان تاریخ و توضیح پیوند مناسبات سیاسی با اندیشهٔ جنگ و تاریخ و با نشان دادن این‌که هر موقعیتی یگانه و نیازمند آن است که انسان همهٔ نیروهای خود را برای کشف امکانات بالقوهٔ یک لحظه به کار گیرد، بیش از هر اندیشمند دیگری، پیش و پس از خود، بر این اصل در سیاست جدید تأکید ورزید که سیاست جز انتخاب و تصمیم نیست.[1] در سده‌های میانه و در عصر اومانیسم شهروندی حوادث تاریخی را در پیوند با نظم همیشگی ارزش‌هایی قرار می‌دادند که انسان می‌بایست می‌شناخت و دنبال می‌کرد، اما اگر در سده‌های میانه تصور می‌شد که تاریخ نشان‌دهندهٔ قدرت الهی است، دریافت اومانیستی که به انسان می‌آموخت تا بکوشد به فضیلت نایل آید و از رذیلت دوری جوید، قدرت انسان را برجسته می‌کرد. البته، اومانیست‌ها بر آن بودند که سلطهٔ آدمی بر حوادث، محدود و سهم بخت (Fortuna) در آن بسیار است، اما در نظر آنان نیز فضایی وجود داشت که در آن انسان تاریخ را ایجاد می‌کرد.[2] با ماکیاوِلّی و فرانْچِسکو گوئیتْچاردینی اندیشهٔ تاریخی نویی، در تمایز با سده‌های میانه و عصر اومانیسم، تدوین و حدود و ثغور اندیشهٔ تاریخی به عنوان قلمرویی مستقل از ادبیات و اندیشهٔ سیاسی پدیدار شد. گوئیتْچاردینی و تاریخ‌نویس معاصر او وِتْتوری بر آن بودند که نوشته‌های تاریخی می‌توانند اندیشه‌هایی را آشکار کنند که بیان آن‌ها به گونهٔ دیگری امکان‌پذیر نیست. آشکار شدن ارزش ویژه و یگانهٔ تاریخ را می‌توان نتیجهٔ تجربهٔ بحران سال‌های ۱۵۲۵ تا ۱۵۳۰ دانست که طی آن جمهوری فلورانس فروپاشید و فرمانروایی شارل پنجم جای نظام جمهوری را گرفت. به هم پیوستگی حوادث ایتالیا و پیوند آن حوادث با قدرت‌های بیگانه موجب شد که شیوه‌ها و بحث‌های تاریخی سنتی اعتبار خود را از دست بدهد، اما در پرتو تجربه همان سال‌ها محدودیت پیش‌بینی و

1. Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, p. 200.

2. Gilbert, op. cit. p. 217-8.

قدرت انسان و نیز سرشت غیریقینی عمل آزاد انسان در قلمرو سیاسی آشکار شد. به نظر می‌آمد که نیروهای مهار نشدنی بر حوادث تاریخی حکومت می‌کنند و وتتوری با بیان این‌که بخت بر عالم فرمان می‌راند، این مطلب را بیان کرد. کوشش تاریخ‌نویس این بود که دربارهٔ قدرت بخت به بررسی پرداخته و آن را توضیح دهد و تنها تاریخ‌نویس می‌توانست به چنین مهمی بپردازد.[1] برجسته‌ترین ویژگی اندیشهٔ تاریخی وتتوری آن بود که او همهٔ حوادث تاریخی را به یکدیگر وابسته می‌دانست و بر آن بود که حوادث نخستین دهه‌های سدهٔ شانزدهم اتفاقاتی پایان‌یافته نیستند، بلکه برای نوشتن تاریخ آن حوادث «باید دربارهٔ اتفاقات بیرون ایتالیا نیز سخن به میان آورد، زیرا اموری که ما از آن‌ها بحث می‌کنیم، چندان به یکدیگر وابسته‌اند که به آسانی نمی‌توان دربارهٔ امور مربوط به ایتالیا نوشت و از امور دیگر صرف نظر کرد».[2]

وِتْتوری تنها تاریخ‌نویس و نظریه‌پرداز تاریخ بود، اما ماکیاوِلْلی، به عنوان اندیشمند سیاسی، توانست پیوندی ناگسستنی میان تأمل دربارهٔ مناسبات سیاسی و رابطهٔ نیروها و نظریه‌پردازی دربارهٔ جنگ و تاریخ ایجاد کند. اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، بیشتر از آنکه پیوندی صوری با تاریخ‌نویسی داشته باشد، تنها یکی از وجوه اندیشه‌ای منسجم به مثابه کل بود که سیاست و تاریخ را به عنوان دو امر متمایز، اما در عین حال یگانه مطرح کرد تا توضیح واقعهٔ سیاسی را به تبیین حادثهٔ تاریخی پیوند زند و نظریهٔ کلّی‌تری تدوین کند. بدین سان، ماکیاوللی، با مطرح کردن سیاست در افق تاریخ، شرایط امکان اندیشهٔ سیاسی جدیدی را پیش می‌کشد که با تأمل در شیوه‌های تاریخ‌نویسی قدما ــ رُمی و یونانی، از توکودیدس تا پولوبیوس و تیتوس لیویوس ــ و بهره‌برداری از دیدگاه‌های آنان در اندیشهٔ سیاسی، به یکسان، گسستی با الهیات سیاسی عیسوی و اندیشهٔ سیاسی یونانی ایجاد کند. او با این اقدام خود در قلمرو اندیشهٔ سیاسی راهی را هموار کرد که اندیشمند پراهمیت دیگر مکتب فلورانس، فرانْچِسکو گوئیتْچاردینی، سیاستمدار معاصر ماکیاوِلْلی، قدم در آن گذاشت، و

1. Gilbert, op. cit. p. 253.

2. *in* Gilbert, op. cit. p. 246.

اگرچه مانند او پرآوازه نشد، اما گوئیتْچاردینی را نیز می‌توان از بنیادگذاران اندیشهٔ سیاسی جدید و بویژه اندیشمند نهادهای سیاسی جدید دانست. شخص گوئیتْچاردینی و اندیشهٔ سیاسی او، در مقام مقایسه با ماکیاوُلّی که عُلقه‌های دوستی و پیوندهای فکری ژرفی میان آنان برقرار بود، کمتر شناخته است و در بسیاری از تاریخ‌های اندیشهٔ سیاسی اشاره‌ای به نوشته‌های او نیامده است. گوئیتْچاردینی در خانواده‌ای از خاندان‌های متنفذ فلورانس به دنیا آمده بود، از رجال سیاسی و از کارگزاران بلندپایهٔ ایتالیایی زمان خود به شمار می‌آمد و به‌رغم این‌که رساله‌های بسیاری در ادب و آداب سیاست جدید نوشته بود، در زمان حیات هیچ اثری از او منتشر نشد. گفته‌اند که به هنگام فوت از بازماندگان خود خواسته بود نسخهٔ کتاب مفصل تاریخ ایتالیا را که در پایان عمر نوشته بود و قصد انتشار آن را داشت، نابود کنند. خاستگاه اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی هم‌چون اندیشهٔ سیاسی ماکیاوُلّی و حتیٰ بیشتر از او، تجربهٔ سیاسی و تأمل در نهادهای فلورانس و مناسبات آن جمهوری با نظام‌های سلطنتی اسپانیا و فرانسه و دربار پاپ در رُم بود و از این‌رو، یادداشت‌های سیاسی که هم‌چون دیباچه‌ای نظری بر دیگر نوشته‌های گوئیتْچاردینی است،[1] خالی از تأمّلی در مبانی اندیشهٔ سیاسی جدید و بویژه دربارهٔ شکاف میان نظر و عمل در قلمرو سیاست نیست. برخی، در عالم نظر، دانش بسیاری دربارهٔ سیاست دارند، اما در عمل از به کار بستن دانسته‌های خود ناتوان هستند و این دانش چونان گنج ممنوعی است که سودی برای صاحب آن ندارد.[2] به نظر گوئیتْچاردینی ــ مانند ماکیاوُلّی که هیچ قاعده‌ای را کلی نمی‌دانست و هرگز استثناهای احکام کلی را از نظر دور نمی‌داشت ــ امور دنیا سرشار از تنوع و گونه‌گونی است و بر پایهٔ قواعد کلّی

۱. رساله‌ای را که این‌جا به تبع ویراستاران اثر یادداشت‌های سیاسی خواهیم خواند، دستنوشته‌ای از فرانچسکو گوئیتْچاردینی است که در اصل عنوانی نداشته و ویراستاران نوشته‌های او، با توجه به این‌که گوئیتْچاردینی در مواردی از یادداشت‌های خود با این عنوان یاد کرده است، آن را با عنوان *Ricordi* منتشر کرده‌اند. واژهٔ ricordi ــ از فعل لاتینی ricordari به معنای یاد آوردن ــ در ایتالیایی جدید به معنای خاطره آمده، اما در تداول زمان گوئیتْچاردینی معنایی نزدیک به «تنبیهات و اشارات» افاده می‌کرده است.

2. *R*, § 35.

کتاب‌ها نمی‌توان به سرشت استثناها دست یافت.

> خطای بزرگی خواهد بود که دربارهٔ امور دنیا، بی‌هیچ تمایزی و به طور مطلق، و می‌توان گفت، مطابق قاعده، سخن گفته شود، زیرا همهٔ امور دنیا با توجه به تنوع اوضاع و احوال، تفاوت‌ها و استثناهایی دارند که با معیار واحدی نمی‌توان آن‌ها را سنجید. وانگهی، در کتاب‌ها دربارهٔ این تمایزها و استثناها توضیحی داده نشده است و قوهٔ تمیز باید آن‌ها را آموزش دهد.[1]

نمی‌توان پیوسته برابر قاعدهٔ یگانه و استواری عمل کرد و شایسته است که پیوسته مطابق اوضاع و احوال و مصلحت و با تکیه بر «قوهٔ تمیز» (discezione) عمل شود. اگر طبیعت این قوه را به کسی ارزانی نکرده باشد، شاید، به تجربه تواند آموخت، اما به هر حال، «هرگز در کتاب‌ها نمی‌توان آموخت».[2]

به توجه به تنوع امور دنیا و در فقدان قاعده‌ای استوار برای تمیز استثناها مفهوم «بخت»، هم‌چنان‌که در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی مفهومی اساسی بود، اهمیت پیدا می‌کند. گوئیْچاردینی نیز اوضاع و احوال مناسب و بختِ یار را از شرایط موفقیت در قلمرو مناسبات سیاسی می‌داند. موفقیت در امور دنیا را نمی‌توان تنها به فضیلت و یا به هوشمندی نسبت داد، بلکه «نیروی بخت» نیز عامل پراهمیتی است و آن‌که در زمان و مکان مناسب قرار نگرفته باشد، از فضیلت‌های خویش نیز بهره‌ای نخواهد برد.[3] گوئیْچاردینی با در نظر گرفتن همهٔ جوانب امور انسانی «نیروی بخت» را بسیار پراهمیت می‌داند، چندان‌که در لحظه‌ای، حوادثی نامُنْتَظَر، وقایع بزرگی را به وجود می‌آورد که پیش‌بینی یا دوری‌جستن از آن‌ها در توان هیچ بشری نیست و اگرچه به یاری هوش می‌توان از برخی پی‌آمدهای آن وقایع جان سالم به در برد، اما چنان‌که بختْ یار نباشد، هوش تنها کارساز نخواهد بود.[4] تردیدی نیست که تأمل در امور دنیا ــ یا به گفتهٔ گوئیْچاردینی تأمل در «دگرگونی‌های طبیعی در امور این عالم»[5] ــ به کار گرفتن

---

1. *R*, § 6. 2. *R*, § 186. 3. *R*, § 31. 4. *R*, § 30.
5. *R*, § 33.

هوش و سنجیده عمل کردن از الزامات عمل سیاسی است، اما افراط در این کار نیز خالی از آفات نیست، چنان‌که «بختِ یار»، به ضرورت، با فرزانگی قرین نیست؛ وقت باشد که دیوانه‌ای کارهای بزرگ تواندْ کرد و حال آن‌که فرزانه در عمل فرومی‌ماند، زیرا دیوانه، به خلاف فرزانه، بیشتر از آن‌که بر خرد تکیه کند، کار خود را به امان بخت رها می‌کند و «گاه از کارهایی که به امان بخت رها شده باشد، پی‌آمدهایی باور نکردنی به بار می‌آید». گوئیتْچاردینی، مانند ماکیاوِلْلی که بخت را بانویی می‌دانست که میل به جوانان بی‌باک دارد، با نقل ضرب‌المثلی می‌گوید که «بخت به بی‌باکان یاری می‌رساند».[1] با توجه به چنین دریافتی از مفهوم بخت و جایگاه آن در امور دنیا گوئیتْچاردینی معیار و محک ارزش انسان دوران جدید را در توانایی او در رام کردن بخت می‌داند و می‌نویسد:

> در این دنیا نه می‌توان مکانی را که انسان باید در آن زاده شود، انتخاب کرد و نه سرنوشت و کارهایی که باید زندگی خود را با آن‌ها به سر کند. از این‌رو، در ستایش و عیب‌جویی از مردمان نه بختی را که به آنان روی آورده، بلکه باید شیوهٔ دست‌آموز کردن آن را در نظر آورد، زیرا خاستگاه ستایش و عیب‌جویی هر شخصی باید رفتار او باشد و نه وضعی که در آن قرار دارد، هم‌چنان‌که در نمایش تراژدی یا کُمِدی کسی را که نقشِ بزرگ‌زاده، شاه یا گدایی را بازی می‌کند، نمی‌ستایند، بلکه کسی را مدِّ نظر قرار می‌دهند که نقش خود را بهتر بازی کند.[2]

انسان دوران جدید، «رام‌کنندهٔ بخت»، به گونه‌ای که گوئیتْچاردینی مانند ماکیاوِلْلی تصویری از او را به دست می‌دهد، اگرچه بدسرشت نیست و بیشتر از آن‌که میل به بدی داشته باشد، گرایش به خوبی دارد، اما با این همه، از آن‌جا که مقتضای بدکرداری در این جهان موجود و انسان در سرشت خود موجود ضعیفی است، به‌آسانی از خوبی به بدکرداری میل می‌کند. از این‌رو، فرزانگان هر قومی برای این‌که بتوانند انسان را به سرشت خود برگردانند، پاداش و پادافراهی مقرر

1. *R*, § 136. 2. *R*, § 216.

داشته‌اند.[1] البته، گوئیتْچاردینی، به‌رغم دیدگاه بنیادین خود دربارهٔ خوبی سرشت انسان، این نکته را نیز یادآور می‌شود که به انسان دوران جدید، انسان در جستجوی منافع و در مناسبات اجتماعی ویژه، نمی‌توان پیوسته اعتماد کرد و یگانه راه تأمین امنیت در رویارویی با کسی که اعتمادی بر او نیست، این است که «چنان کنند که او حتیٰ اگر بخواهد نتواند آسیبی برساند، زیرا امنیتی که وابسته به اراده و تشخیص دیگران باشد، از آن‌جاکه در مردمان خوبی و ایمان اندکی می‌توان سراغ کرد، فریب‌دهنده است».[2] تردیدی نیست که دیدگاه انسان‌شناختی گوئیتْچاردینی، در اندیشهٔ سیاسی او اساسی است، اما این دیدگاه را باید با توجه به این نظریهٔ بنیادین اندیشهٔ سیاسی جدید فهمید که برابر آن، انسان، خواه او را بدسرشت یا مایل به خوبی بدانیم، در جستجوی نفع شخصی خود است و در تحلیل مناسبات سیاسی دوران جدید نمی‌توان این عامل را از نظر دور داشت. پیش از این، به تکرار، گفته‌ایم که نظریهٔ پیوند میان منافع خصوصی و مصالح عمومی، یکی از عمده‌ترین مباحث اندیشهٔ سیاسی جدید است و هر بحثی در اندیشهٔ سیاسی جدید به نوعی پیوندی با این بحث دارد. در این مورد نیز موضع گوئیتْچاردینی از بسیاری جهات با دیدگاه‌های ماکیاوِلّی همسانی‌هایی دارد و آن هر دو کوشیده‌اند با نقادی مبانی اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه که تأمین مصالح عمومی بدون تأکید بر نفع خصوصی و بویژه بحث در امکان همسویی و هماهنگی آن‌ها را طرح می‌کرد، شالوده نویی برای تأمین مصلحت عمومی در هماهنگی با منافع خصوصی فراهم آورد.

سرشت انسان چنان آفریده شده است که پیوسته در جستجوی نفع شخصی خود باشد[3] و این عامل نفع شخصی را باید یکی از استوارترین پایه‌های جامعهٔ جدید دانست، زیرا به خلاف اندیشهٔ سیاسی شرعی که در آن هر گونه «جاه‌طلبی» امری نکوهیده به شمار می‌آمد، در اندیشهٔ سیاسی جدید، نه صِرف جاه‌طلبی مایهٔ نکوهش است و نه فرد جاه‌طلبی راکه بخواهد از راه‌های مشروع به افتخار و ثروتی دست یابد، می‌توان سرزنش کرد. گوئیتْچاردینی گامی فراتر می‌گذارد و

1. *R*, § 134; cf. § 41.　2. *R*, § 27.　3. *R*, § 144.

می‌نویسد که

همین کسان به کارهای بزرگ و عالی دست می‌زنند و آن‌که از چنین خواستی بری باشد، جانی افسرده و بیشتر میل به تن‌آسانی دارد تا پرداختن به کارهای بزرگ. آن جاه‌طلبی بد و نفرت‌انگیز است که ــ چنان‌که بر حسب معمول در نزد شاهان می‌توان دید، بزرگی را هم‌چون بتی می‌ستایند و می‌خواهند آن‌چه را که آنان را به آن می‌رساند، فراچنگ آورند و در این راه از وجدان، شرف، انسانیت و هر چیز دیگری چشم پوشی می‌کنند ــ تنها هدف آن صِرف بزرگی بوده باشد.[1]

بهترین مردمان کسانی هستند که در این دنیا نفع خصوصی خود را دنبال می‌کنند و آن را محک همهٔ امور خود قرار می‌دهند، اما اشتباه بزرگی خواهد بود اگر کسی بر این گمان رود که نفع خصوصی راستین او می‌تواند به امتیازی مالی فروکاسته شود، زیرا نفع خصوصی باید ناظر بر حُسْنِ شهرت و آوازهٔ شخص باشد و نه تنها نفع مالی،[2] اما نظام سیاسی مطلوب یا دولت در تمایز آن با افراد جامعه، در نظر گوئیتْچاردینی، یگانه حوزهٔ مصالح عمومی است و شهریاری که بخواهد شایستهٔ نام فرمانروا بوده باشد، باید از «دست‌زدن به انحصار [کالاها] و پرداختن به بازرگانی و دیگر فنون و صنایع که شایستهٔ افراد عادی است»، خودداری کند.[3] غایت نظام سیاسی تأمین مصالح عمومی است و گوئیتْچاردینی می‌نویسد:

شهریاران نه برای نفع خصوصی خود (interesse propio) بلکه برای تأمین مصلحت عمومی (beneficio commune) به وجود آمده‌اند: ثروت و درآمدها در اختیار آنان گذاشته شده تا آن را در راه پاسداری از کشور و رعیت توزیع کنند. از این‌رو، چشمْ‌تنگی در نزد شهریار نکوهیده‌تر است تا در نزد مردم عادی، زیرا شهریار با انباشتن مال بیش از سهمی که او را می‌رسید، چیزی را از آن خود می‌کند که او صاحب اختیار آن نبود، بلکه، به معنای دقیق کلمه، عامل دریافت و

1. *R*, § 32. 2. *R*, § 218. 3. *R*, § 93.

توزیع آن به نفع بسیاری دیگر بوده است.[1]

هماهنگی نفع خصوصی و مصلحت عمومی در اندیشهٔ سیاسی فرانچسکو گوئیتْچاردینی یکی از اساسی‌ترین ضابطه‌های شیوهٔ فرمانروایی مطلوب است چندان‌که او مردی را سعادتمند می‌داند که بتواند نشان دهد که آن‌چه او را به تأمین نفع خصوصی سوق داده، رعایت مصلحت عمومی بوده است. در نظر او، فِرْدینانْدوی مسیح‌پناه، پادشاه اسپانیا، از این‌رو پرآوازه شد که کوشش او برای به دست آوردن امنیت و عظمت خود، پیوسته هم‌چون کوششی برای تبلیغ شریعت عیسوی و حفظ «بیضهٔ کلیسا» به نظر می‌آمد.[2] گوئیتْچاردینی در تأکید بر تأمین مصلحت عمومی کشور تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید: «اگرچه در برابر حاکم جبّار، مانند طاعون، چاره‌ای جز فرار نیست»،[3] اما وظیفهٔ هر شهروند خوبی است که اگر کشور او دچار آفت حاکمی جبّار شود، با به‌کار گرفتن انواع ترفندها به درگاه او راه یابد تا شاید بتواند بخشی از پی‌آمدهای آن آفت را از کشور دور کند، چنان‌که «اگر اطرافیان خاندان مدیچی جز مردمان گسستهْخرد و پتیاره نمی‌بودند،[4] فرمانروایی آنان شوم‌تر می‌توانست باشد».[5] فرانچسکو گوئیتْچاردینی، مانند ماکیاولْلی، مصلحت عمومی را فراتر از اجرای احکام شریعت، و سودمندی برای کشور را نیز برتر از نماز و روزه و پارسایی، که در حوزهٔ اخلاق فردی قرار می‌گیرند، می‌داند.[6] از این‌رو، او، با تأکید بر اهمیت تأمین مصلحت کشور و تعارض آن با اخلاق خصوصی دیانت، نظام فرمانروایی کلیسایی را شیوه‌ای مطلوب نمی‌داند و می‌نویسد که کسی را نمی‌شناسد که به اندازهٔ او «از جاه‌طلبی، تنگْ‌چشمی و سستْ‌عنصری کشیشان» بیزار بوده باشد.[7]
در بند دیگری از چرکنویس یادداشت‌های سیاسی، گوئیتْچاردینی با اشاره‌ای به آرمان سیاسی خود برای ایتالیا و نیز دیریاب بودن آن با توجه به وضعیت

---

1. *R*, § 172. 2. *R*, § 142. 3. *R*, § 101.

۴. فرانچسکو گوئیتْچاردینی در شمار همین رجال سیاسی جمهوری فلورانس و ایتالیا بود و چنان‌که ویراستار ایتالیایی در ذیل همین فقره اشاره کرده است، احتمال دارد یکی از افراد مورد نظر نویسنده خود او بوده باشد. Francesco Guicciardini, *Opere*, p. 144

5. *R*, § 220. 6. *R*, § 159. 7. *R*, § 28.

تاریخی و سیاسی ایتالیا می‌نویسد:

آرزو دارم سه چیز را پیش از مرگ به چشم ببینم، اما تردید دارم که حتیٰ اگر دیر بزیم، یکی از آن‌ها را بتوانم دید: [نخست]، حیات بسامان جمهوری در شهرمان؛ [دیگر]، ایتالیای رهاشده از یوغ همهٔ وحشیان و [سه دیگر] جهانی آزاده شده از استبداد این کشیشان جنایتکار.[1]

شالودهٔ اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی و مفهوم بنیادین آن بنیادگذاری «حیات بسامان جمهوری» یا uno vivere di republico bene ordinato و ایجاد نهادهای آن است و از این‌رو، او برای هموارکردن راهی که به تأسیس دولت‌های ملّی جدید می‌انجامد، از سویی، از سنت سیاستنامه‌نویسی سده‌های میانه و از سوی دیگر، از اومانیسم شهروندی آغاز دورهٔ نوزایش، فاصله می‌گیرد و در ادامهٔ جریانی از اندیشهٔ سیاسی که با ماکیاوِلّی شالودهٔ آن استوار شده بود، مبنای جدیدی برای تحلیل مناسبات سیاسی مطرح می‌کند. در این دریافت نوآیین، قدرت سیاسی، برآیند مناسبات سیاسی و رابطهٔ نیروهای اجتماعی است و منشأیی قدسی ندارد. بنابراین، اندیشهٔ سیاسی، اگر بخواهد به تحلیل واقعیت قدرت بپردازد، نمی‌تواند به خاستگاه و شالودهٔ قدرت سیاسی بی‌توجه بماند. در اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی، خاستگاه قدرت جز خشونت نیست و با توجه به همین خاستگاه، بدیهی است که ادارهٔ دولت‌ها (stati) با تکیه بر «وجدان فردی» امکان‌پذیر نمی‌تواند شد.[2] اندیشهٔ سیاسی دوران جدید با توجه به مبانی جدید خود از منطق نویی تبعیت می‌کند که نه منطق دیانت و اخلاق، بلکه منطق رابطهٔ

---

1. Guichardin, *Avertissements politiques*, p. 49.

این بند از نخستین تحریر یادداشت‌ها برگرفته شده و در متن ویراستی از مجموعه آثار گوئیتْچاردینی که تا این‌جا به آن ارجاع داده‌ایم، نیامده است. ما آن را بر پایهٔ ترجمهٔ فرانسه به فارسی برگردانده‌ایم.

2. *R*, § 48.

جالب توجه است که گوئیتْچاردینی تنها «جمهوری‌هایی راکه در میهن» و نه در بیرون آن ایجاد شده باشد، از این قاعده مستثنیٰ می‌داند. وانگهی، او بر خشونت فرمانروایی کشیشان از این حیث که «جنگ‌افزار دین و دنیا» را توأمان دارند، تأکید دارد. ibid

نیروها و «جنگ‌افزارها»ست.[۱] گوئیتْچاردینی، با تکیه بر چنین دریافتی از مناسبات قدرت، پرتو نویی بر برخی از مبانی نظری خود می‌افکند و به عنوان مثال، دربارهٔ سرشت انسان ــ که چنان‌که گذشت، به خوبی آن باور داشت ــ بر آن است که آن‌جاکه پای «قدرت و اموال» در میان باشد، باید «عدم اعتماد» را شرط احتیاط دانست و اگر خوبی کسی «به تجربه یا به گواهی شاهد عادل» ثابت نشده باشد، اعمال او را از نظر دور نداشت.

> به کسی اعتماد نکنید، مگر آن‌که اطمینان پیدا کنید که می‌توانید به او اعتماد کنید![۲]

این دریافت از سرشت انسان، رابطهٔ نیروها و مناسبات قدرتی که از آن ناشی می‌شود، تحلیل سیاسی را در نهایت، به نوعی مشاهده و «محاسبه» با توجه به الگوی جنگ و منطق جنگ‌افزارها تبدیل می‌کند که واپسین سخن و یگانه ضابطهٔ آن، پیروزی بر نیروهای دشمن و الزامات تأمین «مصلحت ملّی» است. در اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی، اساس فرمانروایی، «درست اندیشیدن، بررسی و ملاحظهٔ همهٔ جوانب امور، حتیٰ بی‌اهمیت‌ترین آن‌هاست» و هیچ امری را نباید به امان صدفه و تصادف رها کرد.[۳] پس، در سیاست، نباید به آغاز و بنیاد، و نیز جهت دادن به کارها بسنده کرد، زیرا کار نیکو کردن از پیوسته و دنبال کردن آن است و موانع، مشکلات و امور پیش‌بینی نشده در جریان کارها کم نیست.[۴] در قلمرو سیاست، هیچ فضیلتی بهتر از تأمل در عاقبت امور، غنیمت شمردن فرصت و تصمیم به موقع نیست و سیاستمدار خوب ــ هم‌چون سردار کاردان ــ باید بداند که چنان‌که در مَثَل آمده، «امور مرهون به اوقات» آن‌هاست و بنابراین، در مواردی، پیش از درگیر شدن، امور را چندان به حال خود رها کند که رقبای او خسته و ناتوان شوند و آن‌گاه، در وقت مناسب و در موضع قدرت، کار را به پایان

---

۱. فِلیکْس گیلْبِرت، با تکیه بر نتایج تحلیل خود از دگرگونی‌های تاریخ فلورانس در آغاز سدهٔ شانزدهم، به درستی، یادآور شده است که درک این نکته که زور بیش از هر چیز دیگری در سیاست نقش دارد، در دومین دههٔ سدهٔ شانزدهم پدیدار شد.

Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, p. 328.

2. *R*, § 201. 3. *R*, § 187. 4. *R*, § 192.

برساند.[1]

> همان کارهایی که اگر به موقع آغاز شوند، می‌توانند، به آسانی، قرین موفقیت باشند و خود به خود انجام می‌شوند، اگر پیش از موقع آغاز شوند، موفقیت‌آمیز نمی‌توانند بود؛ افزون بر این، اغلب، تو آن سهولتی را که برای موفقیت در موقع مناسب وجود داشت، از دست می‌دهی. پس، مانند گسسته‌خردان عجله نکنید و در کارها پیش نیفتید؛ تا پخته شدن کارها، یعنی فصل آن‌ها، صبر پیشه کنید![2]

در سیاست و نیز در جنگ، کارها در سرشت خود پیچیده‌اند و در رتق و فَتْقِ آن‌ها باید قوهٔ تمیز را به کار گرفت و در هر کاری مواردی را که می‌تواند در عمل پیش آید، در نظر آورد، امکان و راه حلّ‌های آن را به دقت سنجید و تصمیم گرفت. گوئیْچاردینی بر آن است که گاه باشد که سومین یا چهارمین شِقّی که در نظر گرفته شده است، در عمل اتفاق می‌افتد و اگر به درستی دربارهٔ آن تأمل صورت نگرفته باشد، چه بسا تصمیم گرفته شده با آن مطابقت نخواهد داشت.[3] نظر گوئیْچاردینی دربارهٔ نسبت آینده و گذشته، با آن‌چه ماکیاوُلّی گفته بود، مطابقت ندارد. برخی از نویسندگان سیاسی بر پایهٔ حوادث گذشته یا حال، رساله‌هایی دربارهٔ سیاست می‌نویسند و اتفاقات آینده را قیاس از گذشته می‌گیرند، اما نباید فراموش کرد که هر پی‌آمدی نتیجهٔ امور پیشین است و چنان‌که یکی از مقدمات موجود نباشد، پی‌آمدهای آن نیز با نتیجه‌هایی که در گذشته گرفته شده، مطابقت نخواهد داشت و هر اتفاق جزئی می‌تواند نتیجه را دگرگون کند. «از این‌رو، دربارهٔ امور عالم نمی‌توان از دور به داوری پرداخت، بلکه دربارهٔ آن‌ها باید روز به روز حکم و مشکلات آن‌ها را حل کرد.[4] در فقرهٔ دیگری از یادداشت‌ها، گوئیْچاردینی، با صراحت بیشتری، به نظر ماکیاوُلّی که تقلید از رُمیان را برای خروج از وضعیت انحطاط فلورانس ضروری می‌دانست، خرده

---

1. *R*, § 43.

2. *R*, § 78.

این التفات از مخاطب مفرد به مخاطب جمع از ویژگی‌های نثر گوئیْچاردینی است.

3. *R*, § 182. 4. *R*, § 114.

می‌گیرد و می‌نویسد:

چه در اشتباه‌اند آنان که در هر واژه‌ای ما را به رُمیان ارجاع می‌دهند! باید، مانند کشور آنان، کشوری بسامان داشت تا بتوان مانند آنان اداره کرد؛ در صورتی که اوضاع و احوال متناسب نباشد، چنین ادعایی به همان اندازه بی‌رویه خواهد بود که انتظار داشته باشیم اُلاغی مانند اسبی جولان دهد.[1]

مناسبات در میدان نبرد و در جنگ نیز مانند قلمرو سیاست پیچیده، پرمخاطره و نامطمئن است و تا ضرورت ایجاب نکند و راه فراری وجود نداشته باشد، نباید در آن درگیر شد. جایگاه بخت در حُسنِ ادارهٔ بحران در قلمرو سیاست و رابطهٔ نیروها و در پیکار با دشمن بسیار بزرگ است[2] و بویژه جنگ که کاری درازآهنگ است و آن‌کس که بخواهد آن را به سرعت فیصله دهد، طولانی‌تر خواهد کرد. در جنگ نیز که الگوی تحلیل رابطهٔ نیروهای سیاسی است، موقع مناسب، تأمل در مواردی که می‌تواند پیش آید، نقش بزرگی در پیشبرد کارها دارد و این نکته اساسی است که در هر دو مورد، اگر مصلحت و عاقبت‌اندیشی با تحلیل منطق مناسبات توأم نباشد، «سرکنگبین می‌تواند بر صفرا بیفزاید».[3] اما این سخن به معنای آن نیست که فرمانروای کشور و سردار جنگ از خطرها، حتیٰ اگر بزرگ و نزدیک بوده باشند، واهمه‌ای به خود دهند، زیرا همیشه می‌توان راه حلّی برای آن‌ها پیدا کرد.[4] صلاح در این است که کارها از روی نظم و بی‌هیچ واهمه‌ای انجام داده شوند، اما تأمل بیش از اندازه نیز جایز نیست، زیرا در این صورت فرصت مناسب از دست خواهد رفت و کار انجام نخواهد شد. افزون بر این، سرشت همهٔ امور عالم از روی قاعده نیست، پس، باید «با امور عالم چنان‌که هستند، مواجه شد و آن‌چه را که دارای شرّ کمتری است، خوب تلقّی کرد».[5] گوئیتْچاردینی، با اشاره‌ای به تجربهٔ فرماندهی نظامی خود، می‌نویسد:

گاه، در جنگ، به من خبرهایی رسیده است که ترا وا می‌دارند تا فکر

---

1. *R*, § 110. 2. *R*, § 183. 3. *R*, § 148. 4. *R*, § 116.
5. *R*, § 126.

> کنی که کار از کار گذشته است؛ اما ناگهان، خبرهای دیگری می‌رسد که پیام‌آور پیروزی است، و یا عکس آن، و این دگرگونی‌ها بسیار اتفاق می‌افتد. پس، سردار خوب نه به آسانی امید را از دست می‌دهد و نه از خوشحالی در خود نمی‌گنجد.[1]

آن‌چه در فرمانروایی و پیشبرد جنگ باید در نظر داشت، حُسْنِ اداره و با تکیه بر سرشت امور و منطق درونی آن‌هاست. این منطق، به ضرورت، از سویْ، با ظاهر آن‌ها و از سوی دیگر، با عقل سلیم انسانی سازگار نیست، زیرا هیچ امری نه یکسره منظم است و نه یکسره بی‌نظم. در هر مقامی باید جوانب امر را سنجید و با آگاهی از این‌که هیچ جانبی یکسره خالی از اشکال نیست، به جانبی میل کرد که مشکلات کمتری در بر داشته باشد.[2] از این حیث، اندیشهٔ سیاسی جدید با فاصله گرفتن از اخلاقِ آرمان‌ها در اندیشهٔ سیاسی قدیم و اندیشهٔ معاداندیش و رستگاریْ‌طلبِ سده‌های میانه، ناظر بر دیالکتیک واقعیت مناسبات سیاسی و حقیقت رابطهٔ نیروها، از سویی، و ظاهر منافع و باطن مصالح «ملّی» از سوی دیگر است و اندیشهٔ سیاسی جز کوششی برای نیل به دریافتی از تنش میان آن دو نیست. تأکید بر منطق جنگ به عنوان الگوی تحلیل مناسبات سیاسی در اندیشهٔ سیاسی ماکیاولْلی و گوئیتْچاردینی، از این حیث اساسی است که جنگ، چنان‌که کْلاوْزِویتْس در نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم خواهد گفت، «جز ادامهٔ سیاست با ابزارهای متفاوت»[3] نیست و از این‌رو، درک منطق جنگ می‌تواند پرتوی بر برخی از احکام بنیادین سیاست بیفکند. گوئیتْچاردینی در جایْ‌جای یادداشت‌های سیاسی ــ به عنوان سیاستمدار و سردار جنگی ــ تارِ تحلیل سیاسی و پودِ تحلیل منطق جنگ را در هم تنیده و از بررسی یکی نتایجی برای دریافت بهتر دیگری می‌گیرد. این پیوند و پیوستگی درونی میان سرشت مناسبات جنگ و سیاست و منطق آن دو در اندیشهٔ سیاسی جدید را تنها آن‌گاه می‌توان به‌درستی دریافت که هدف جنگ و سیاست را تأمین مصالح ــ که در حوزهٔ سیاست و جنگ تنها می‌تواند «ملّی» باشد ــ بدانیم. از این حیث، ماکیاولْلی و

---

1. *R*, § 127. 2. *R*, § 213. 3. Clausewiz, *Vom Kriege*, S. 44.

گوئیتْچاردینی، هر دو، به‌رغم ناهمسانی‌هایی که در دیدگاه‌های آنان وجود دارد، جنگ و سیاست را ادامه یکدیگر دانسته و در پیوند با یکدیگر بررسی کرده‌اند.

این دریافت اساسی اندیشهٔ سیاسی جدید مبنی بر این‌که هدف سیاست و جنگ جز تأمین مصالح «ملّی» نیست، ماکیاوللی و گوئیتْچاردینی را به طرح نظریه‌ای اساسی دربارهٔ تمایز میان ظاهر و باطن و دیالکتیک آن دو هدایت کرده است. تردیدی نیست که تأمین مصلحت در سیاست و نیل به هدف در جنگ، نیازمند «پنهان‌کاری» و «ظاهرسازی» است و بنابراین، سیاستمدار و سردار جنگی، از سویی، باید مصالح خود را تا تأمین آن‌ها از نظر دشمنان پنهان نگاه دارد و از سوی دیگر، بکوشد تا با شناخت منطق مناسبات سیاسی و رابطهٔ نیروها به هدف‌های دشمن دست یابد. از این‌رو، گفتیم که اندیشهٔ سیاسی جدید، بر شالودهٔ تأملی در دیالکتیک ظاهر و باطن استوار است. گوئیتْچاردینی، از سویی، فرورفتن در ژرفای امور انسانی، مناسبات سیاسی و منطق رابطهٔ نیروها را برای نیل به حقیقت آن‌ها و داوری درست ضروری می‌داند، چنان‌که در یکی از فقرات یادداشت‌های سیاسی خود می‌گوید: «اگر بخواهید داوری شما حقیقی و توأم با اعتدال بوده باشد، باید به راستی به کُنْه امور فرورروید»،[1] اما از سوی دیگر، گوئیتْچاردینی «پنهان‌کاری» و «ظاهرسازی» برای نیل به هدف و تأمین مصالح را به مرتبه‌ای می‌رساند که حتیٰ برای شخصی که به «پنهان‌کاری» و «ظاهرسازی» دست می‌زند، به طور کامل قابل توجیه باشد.

> هرگاه بخواهید دربارهٔ میلی ظاهرسازی یا آن را از دیگران پنهان کنید، بکوشید تا با قوی‌ترین و مؤثرترین حجت‌هایی که می‌توانید بیاورید، آنان را توجیه کنید به این‌که خلاف آن را در سر می‌پرورانید. در واقع، آن‌گاه که به آنان چنین وانموده شود که می‌دانید که خواست شما ناشی از حکم عقل است، به‌آسانی، قانع می‌شوند که تصمیم‌های شما به حکم عقل گرفته شده است.[2]

نظر گوئیتْچاردینی دربارهٔ پنهان‌کاری و ظاهرسازی ناشی از دریافت او از سرشت

---

1. *R*, § 215.   2. *R*, § 199.

انسان در مناسبات اجتماعی دوران جدید است. هم‌چنان‌که در جنگ نه تنها عدالت، به ضرورت، پیروز نمی‌شود، بلکه «هر روز» می‌توان خلاف آن را مشاهده کرد، زیرا کارها نه به خرد که به «هوشمندی، قوا و بخت مساعد» سامان می‌یابند،[1] در فرمانروایی نیز در همه‌حال خرد چاره‌ساز نیست و باید با توجه به تمایز میان ظاهرِ امورِ مردم و باطن آن‌ها تدابیر مناسبی را در پیش گرفت. انسان با چنان علاقه‌ای منافع خود را دنبال می‌کند که توجهی به دیگران نشان نمی‌دهد و همین امر از سویی، پنهانْ‌کاری و نیرنگْ‌بازی را لازم می‌سازد و از سوی دیگر، راه باور به آن را هموار می‌کند.

> حتیٰ اگر کسی به پنهانْ‌کاری یا نیرنگْ‌بازی شهره باشد، چنین می‌نماید که گاه باشد که نیرنگ‌های او اعتباری می‌یابد. این سخن شگفت می‌نماید، اما بس درست است، و من خود به یاد می‌آورم که [فردیناندو] پادشاه مسیح‌پناه [اسپانیا] بیشتر از دیگران حیله به کار می‌بست و با این‌همه در کارهای خود پیوسته کسانی را می‌یافت که بیش از آن‌که می‌بایست او را باور می‌کردند. این امر باید از سادگی یا آزمندی مردم ناشی شده باشد: در این حالت اخیر، از این‌رو که آن‌چه آرزو می‌کنند، به سادگی باور می‌کنند و در حالت نخست، از این‌رو که نمی‌دانند.[2]

اندیشهٔ سیاسی جدید، با تکیه بر چنین دریافتی از سرشت امور و منطق رابطهٔ نیروها مشکل «نظام آزادی» ــ در تعارض آن با نظام حکومت فردی ــ در دوران جدید را طرح می‌کند که جز «رعایت قانون‌های خوب و نهادهای نیک» (buone legge e buone ordini) نیست.[3] با تکیه بر آن‌چه دربارهٔ کلیات اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی گفته شد، می‌توان دریافت که او نیز مانند ماکیاوِلْلی اندیشمندی واقع‌گرای است و تأمل سیاسی او با توجه به شیوه‌های ممکن فرمانروایی و نهادهای موجود سامان می‌یابد و کوشش می‌کند تا با بررسی واقع‌بینانهٔ سرشت انسان و مناسبات سیاسی در جامعه، نهادهای آن را اصلاح

1. *R*, § 147. 2. *R*, § 105. 3. *R*, § 109.

کند. گوئیتْچاردینی نیز مانند ماکیاوِلّی تأملات فیلسوفان ــ و البته، اهل الهیات ــ دربارهٔ امور مابعدالطبیعی را که او آن‌ها را «تُرّهات» فیلسوفان می‌نامد، فاقد ارزش می‌داند و بر آن است که به هر حال، این امور در ظلمات باقی خواهد ماند و فهم انسانی با چنان بررسی‌هایی به درک حقیقت دست نخواهد یافت.[۱]

> ما نباید در جستجوی حکومتی خیالی باشیم که بیشتر در کتاب‌ها می‌توان پیدا کرد، چنان‌که جمهوری افلاطون بود، تا در عمل، بلکه پس از بررسی سرشت، چگونگی، اوضاع و احوال، تمایلات، و ــ برای این‌که این‌همه را در یک کلمه خلاصه کنیم ــ مزاج (umori) شهر و شهروندان، باید در جستجوی حکومتی باشیم تا پس از قانع کردن شهر، امیدوار باشیم که می‌توانیم آن شیوهٔ فرمانروایی را در شهر وارد کنیم و آن‌گاه که آن شیوه را وارد کردیم، می‌توانیم با توجه به ذائقهٔ خود آن را پذیرفته و حفظ کنیم.[۲]

گوئیتْچاردینی، به عنوان رجل سیاسی محافظه‌کار و اندیشمند اصلاح‌طلب، مخالف «دگرگونی بنیادین سریع» در نهادهای سیاسی ــ که او واژهٔ mutazione را دربارهٔ آن به کار می‌گیرد، به معنایی که «انقلاب» در نوشته‌های قدیم داشت ــ و بر آن است که هیچ دگرگونی سریع تاکنون نتوانسته است بهبودی در اوضاع نظام‌های حکومتی ایجاد کند. محور اساسی بحث گوئیتْچاردینی آزادی به معنای

---

1. *R*, § 125.

2. Francesco Guicciardini, «Dialogo del reggimento di Firenze», *Opere*, p. 262.
گوئیتْچاردینی در جای دیگری از همان رساله برای تأکید بر واقع‌گرایی اندیشهٔ سیاسی جدید، عبارت la natura della cose in verità ــ سرشت امور در حقیقت واقعیت آن ــ را به کار می‌گیرد که یادآور la virità effettuale della cosa عبارتی از شهریار ماکیاوِلّی است که پیش از این توضیحی دربارهٔ آن آوردیم. Guicciardini, op. cit. p. 318. وانگهی، بحث گوئیتْچاردینی نیز مانند ماکیاوِلّی ناظر بر «اثری» است که بر هر امری مترتب است و در اندیشهٔ سیاسی او بحثی دربارهٔ سرشت شیوه‌های فرمانروایی نیامده است. او می‌نویسد: «برای داوری دربارهٔ حکومتی در مقایسه با شیوهٔ حکومتی دیگر، باید، بیشتر از آنکه نوع آن را تعیین کنیم، بدانیم که چه اثراتی (effetti) بر آن مترتب می‌شود. بهترین شیوهٔ فرمانروایی، یا فرمانروایی کمتر بد نیز شیوه‌ای است که اثرات آن بهترین یا کمتر بد است».
Guicciardini, op. cit. p. 122.

سیاسی این اصطلاح است که ناظر بر حفظ «قانون‌ها و مصلحت عمومی» است[۱] و از این حیث، چنان‌که گذشت، مانند ماکیاولّی که ترجیح می‌داد فرمانروای اصلاح‌گر فردی تنها باشد، شرکت همگان در قدرت سیاسی را برای تحقق «نظام آزادی» ــ که در زبان گوئیتْچاردینی به معنای نظام جمهوری است ــ و تأمین آزادی ضروری نمی‌داند، بلکه به نهادهای آزادی توجه دارد و از این حیث، به‌رغم موفقیت‌هایی که ماکیاولْلی در اصول اندیشهٔ سیاسی جدید دارد، بویژه در رساله‌ای که در شرح و توضیح برخی فصل‌های گفتارها نوشته است، در برخی سخنان ماکیاولْلی می‌پیچید و بر دیدگاه‌های او خورده‌هایی جدی می‌گیرد. اصل موضوع اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی در موافقت با دیگر نظریه‌پردازان جمهوری‌خواهی در این حکم بنیادین خلاصه شده است که آزادی جز در حکومت قانون و نهادهای قانونی امکان‌پذیر نیست و او، در فقره‌ای از یادداشت‌های سیاسی، می‌نویسد:

> ثمرهٔ آزادی‌ها و غایتی که آزادی‌ها برای آن سامان داده شده‌اند، این نیست که هرکسی بتواند سهمی در فرمانروایی داشته باشد ــ زیرا جز کسانی که شایستگی و توان آن را دارند، نباید فرمانروایی کنند ــ بلکه باید قانون‌های خوب و نهادهای خوب رعایت شوند که در نظامی آزاد بهتر می‌شوند تا در فرمانروایی یک یا چند تن، و این توهّم سخت شهر ما را به آشوب کشانده است، زیرا برای انسان آزادی و امنیت کافی نیست، بلکه فرد انسانی به دنبال آن است که فرمانروایی کند.[۲]

فرانْچِسکو گوئیتْچاردینی، مانند نیکّولو ماکیاولْلی و بیشتر از او اندیشمند شیوهٔ فرمانروایی مطلوب و نهادهای سیاسی فلورانس بود و او نیز مانند بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید با توجه به انحطاط نظام سیاسی فلورانس و بحران دیرپای آن، دو شیوهٔ عمدهٔ فرمانروایی و سامان سیاسی را که در ایتالیا سابقه داشت، مورد تأمل قرار داد. چنان‌که پیش از این گذشت، ماکیاولْلی توجه

---

1. Guicciardini, op. cit. p. 256. 2. *R*, § 109.

ویژه‌ای به سامان سیاسی رُمِ باستان داشت و نهادهای آن را هم‌چون سرمشقی برای اصلاح نهادهای فلورانس پیشنهاد می‌کرد، در حالی‌که گوئیتْچاردینی، ثباتِ جمهوری ونیز را بر قدرت رُم ترجیح می‌داد و استقرار و عملکرد نهادهای این جمهوری را نظام حکومتی آرمانی تلقی می‌کرد، اگرچه این ارزیابی در فاصلهٔ دو نوشتهٔ او دربارهٔ نهادهای سیاسی، گفتار لُگْرینو و ملاحظاتی دربارهٔ گفتارهای ماکیاوللی، اندکی معتدل‌تر شده است. در نوشتهٔ اخیر، ارجاع به تجربهٔ سیاسی جمهوری ونیز کمتر از نوشتهٔ نخست است، اما در ملاحظاتی دربارهٔ گفتارهای ماکیاوللی نیز بیشتر فصل‌هایی از نوشتهٔ ماکیاوللی شرح و تفسیر شده است که در آن‌ها نویسنده با توجه به تاریخ رُم باستان دربارهٔ نهادهای سیاسی به بحث پرداخته است. گفتار لُگْرینو فرانْچسکو گوئیتْچاردینی با تأملی دربارهٔ انحطاط فلورانس و احتمال سقوط نزدیک آن آغاز می‌شود. این گفتارها زمانی نوشته شده که جمهوری فلورانس، به‌رغم اصلاحاتی که در سال‌های ۱۴۹۴، ۱۴۹۸ و ۱۵۰۲ به عمل آمده بود، هنوز نهادهایی استوار نیافته بود و گوئیتْچاردینی در این نوشته از دیدگاه اشرافیت میانه‌رو اصلاحاتی را در شیوهٔ فرمانروایی فلورانس پیشنهاد می‌کند. از همان آغاز، نویسنده توضیح می‌دهد که فلورانس، به دو دلیل عمده، در آستانهٔ سقوط و از دست دادن آزادی خود قرار دارد و بیم آن می‌رود که یکی از شهرهای ایتالیا بر آن چیره شود. نخست این‌که فلورانس، در مقایسه با گذشته، به سبب کاهش فعالیت‌های بازرگانی، از ثروت کمتری برخوردار است و در حالی‌که در محاصرهٔ دو قدرت نظامی بزرگ، فرانسه و اسپانیا، قرار دارد، بر اثر ناتوانی و عدم کارآیی ارتش آن، خلع سلاح شده است. دیگر این‌که شیوهٔ زندگی و آداب و رسوم فرمانروایی فلورانس با «حیات بسامان یک جمهوری خوب»[1] فاصلهٔ بسیاری دارد. نظام حکومتی فلورانس، در آستانهٔ تبدیل شدن به حکومتی خودکامه قرار دارد و دستخوش هرج و مرج و فتنه است. همگان در فلورانس به قانون بی‌توجه‌اند و کسی از فرمانروایان شهر تبعیت نمی‌کند؛ راهِ مردان با تقوا و صالح برای اصلاح امور بسته است و آن‌که بخواهد برای اصلاح جمهوری اقدام

1. *DL*, p. 52.

کند، پاداشی درخور نمی‌یابد. همگان می‌خواهند در همهٔ امور دخالت کنند؛ کسی را علاقه‌ای به رسوم افتخار و آداب شرف راستین نیست، بلکه همگان به مال دنیا و ثروت گرایش دارند.[1] در چنین شرایطی اصلاح جزئی امور با تصویب چند قانون راه به جایی نخواهد داشت، بلکه باید همهٔ امور را هم‌چون «مادّه‌ای» گرد آورد و صورتی نو به آن داد و آن‌گاه، بار دیگر، آن را به اجزاء تقسیم کرد. کار اصلاح امور کشور را باید قیاس از پزشک کاردان گرفت که چون بیماری همهٔ ارکان کالبدی را تباه کرده باشد، با داورهایی به درمان کلّی بیمار می‌پردازد تا سبب همهٔ بیمارهای را از میان بردارد. البته، چنین درمانی بیشتر برازندهٔ تن جوانان بیمار است تا کالبد پیران، در حالی‌که فلورانس، به سبب قدمت بنیادگذاری و نهادهای آن، شهری کهنسال است، اما امید اصلاح را نباید از دست داد، زیرا

> با این‌همه، اگر مردی بخرد خود را دلمشغول این مهم کند و اگر فرزانگان، همهٔ توان خود را در این راه چنان به کار گیرند که بیشتر اوقات برای به دست آوردن ثروت یا در راه‌های بد به کار می‌گیرند، ناامید نمی‌توانم بود. اینان باید با بزرگواری از عهدهٔ این کار برآیند، که به سبب سختی کار، بیشترین افتخار نصیب آنان خواهد شد.[2]

البته، گوئیتْچاردینی توهّمی نسبت به امکان‌پذیر بودن اصلاح همهٔ امور فلورانس ندارد؛ فلورانس در همهٔ شؤون خود در چنان انحطاطی سقوط کرده است که اصلاح یکبارهٔ همهٔ امور امکان‌پذیر نیست، پس، باید اصلاح را از آسان‌ترین اجزای نهادهای آن شروع کرد تا با گذشت زمان، راه اصلاح کلی امور هموار شود. اصلاح بنیادین نظام سیاسی و نهادهای فلورانس را باید با استقرار نظام دفاعی شهر آغاز کرد، زیرا هر سرزمینی، حتیٰ اگر در درون، نظامی بسامان داشته باشد، چنان‌که نتواند از خود دفاع کند، فرمانروایی بسامان او در درون نیز به حال آن سودی نخواهد داشت.[3] درگذشته، با رونق بازرگانی و فراوانی مال و خواسته، اهالی فلورانس صاحب مال و منال و مردمانی گشاده‌دست بودند و

1. ibid. 2. *DL*, p. 53. 3. *DL*, p. 54.

«ثروتمندان را عادت بر این جاری شده بود که به یاری میهن خود بشتابند»،[1] اما از آن‌جاکه به دنبال ناتوانی مالی، امکان نگهداری ارتش بزرگی از سربازان و سرداران مزدور با همهٔ ساز و برگ نظامی نیز از فلورانس سلب شده است، باید ارتشی «ملّی» و از سربازان شهروند فراهم آورد. گوئیتْچاردینی، مانند ماکیاوِلّی، با تکیه بر تجربهٔ فروپاشی سپاهیان مزدور فلورانسی در حملهٔ بیگانگان، فقدان ارتش مرکب از شهروندان و اعتماد بر ارتش مزدوری را از مهم‌ترین اسباب انحطاط فلورانس می‌دانست[2] و بر آن بود که

> شهر فلورانس، که نمی‌تواند بر حمایت نیروهای بیگانه تکیه کند، باید با نیروهای خودی و توان و امکانات شهروندان از خود دفاع کند. مسلّح کردن شهروندان با شیوهٔ فرمانروایی جمهوری و مردمی (vivere di repubblica e populare) بیگانه نیست، زیرا آن‌گاه که نظام حقوقیِ نیکو و قانون‌های بسامان وجود داشته باشد، این جنگ‌افزارها برای صلاح میهن و نه به ضرر آن به کار می‌آیند.[3]

گوئیتْچاردینی، در توجیه ضرورت تشکیل ارتش شهروندی، مانند ماکیاوِلّی، به نمونهٔ جمهوری‌های بسامان دورهٔ باستان، هم‌چون رُم و آتن، اشاره می‌کند که ارتشی منظم از شهروندان فراهم آورده بودند و توانستند آزادی شهروندان و استقلال سرزمین‌های خود را حفظ کنند. گوئیتْچاردینی، در رسالهٔ خود، از دیدگاه نظامی، مالی و سیاسی، مزیت‌های چندی برای ارتش شهروندی برشمرده است، اما او به یک نکتهٔ اساسی دیگری اشاره می‌کند که با مبانی نظری اندیشهٔ

---

1. ibid.

۲. این مطلب را از رسالهٔ گفتار لگرینو نقل می‌کنیم که به سال ۱۵۱۲، در زمان اقامت گوئیتْچاردینی در اسپانیا، نوشته شده است. نویسندهٔ گفتار به ارتشی اشاره می‌کند که در ۱۵۰۶ از شهروندان فلورانسی فراهم آمده بود و در زمانی که تحریر رسالهٔ گفتار به پایان می‌رسید، در حملهٔ ارتش اسپانیا، در هم کوبیده شد، پییرو سُدِرینی، فرمانروای جمهوری فلورانس، از شهر گریخت و با بازگشت فردی از خاندان مدیچی، دورهٔ دیگری از نظام جمهوری به پایان رسید. گوئیتْچاردینی، در واپسین سال‌های عمر، از نظر خود دربارهٔ ارتش شهروندی برگشت که تفصیل آن، موضوع بحث ما نیست.

3. *DL*, p. 55.

سیاسی او ارتباط دارد. او، سده‌ها پیش از ماکس وبر، این نکته را دریافته بود که «حکومت و فرمانروایی چیزی جز اِعمال قهر بر شهروندان نیست» و آن دو را جز به یاری ارتش شهروندی ــ یعنی چنان‌که وبر می‌گفت: «انحصار اِعمال خشونت مشروع» ــ نمی‌توان حفظ کرد. مَثَل فرمانروایی که بخواهد حکومت خود را با تکیه بر مزدوران و بدون یاری سپاهی از شهروندان حفظ کنند، «مثل پیشه‌وری است که بخواهد بدون ابزارهایی که از آنِ اوست، به حرفهٔ خود بپردازد».[1]

پیش از این، گفته‌ایم که در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی ــ و به طور کلّی، در نظریهٔ جمهوری‌خواهی جدید ــ قانون‌های خوب و جنگ‌افزار خوب، هم‌چون دو نهاد عمدهٔ نظام سیاسی بسامان عمل می‌کنند. در بحث از مبانی نظری اندیشهٔ سیاسی گوئیتْچاردینی نیز گفته شد که پیوندهای نظام قانونی و مدیریت جنگی از مباحث عمدهٔ تأمل نظری او و دربارهٔ مناسبات سیاسی به شمار می‌آمد. وانگهی، به خلاف ماکیاوِلّی که تنش‌های میان گروه‌هایی از شهروندان را خاستگاه شیوهٔ فرمانروایی آزاد می‌دانست، به نظر گوئیتْچاردینی، تنش‌های اجتماعی ناچار به انشعاب‌های فرقه‌ای و «حزبی» منجر می‌شد و هیچ انشعاب فرقه‌ای نیست که آبستن خطرهای بسیار برای کشور نباشد. از این‌رو، او، در گفتار لُگْرینو، پس از بحث دربارهٔ ضرورت تشکیل سپاهی از شهروندان، به برقراری نظام حقوقی با اجرای قانون‌های خردمندانه، به عنوان دومین نهاد بنیادین جمهوری بسامان اشاره می‌کند. گوئیتْچاردینی، مانند همهٔ نمایندگان اومانیسم شهروندی، فلورانس را شهری با سنت‌های آزادمنشانه و آزادی را طبیعی فلورانس می‌داند و از این حیث، بر آن است که بحث دربارهٔ شیوه‌های فرمانروایی برای تعیین نوع نظام حکومتی در فلورانس ضرورتی ندارد. نظام طبیعی فلورانس، نظام آزادی است و از آن‌جا که «آزادی، جز برتری قانون و نظم عمومی بر هوس‌های افراد» نیست،[2] تأمل در سرشت نظام سیاسی فلورانس باید ناظر بر اصلاحی در نهادهای برقراری و حفظ آزادی باشد. بدیهی است که چنان‌که نهادهایی برای تضمین و هیأتی برای اجرای قانون وجود نداشته باشد، هیچ

1. *DL*, p. 58. 2. *DL*, p. 59.

قانونی، به خودی خود، برقرار نمی‌ماند و کسی نیز به آن‌ها گردن نمی‌گذارد. پس، مجریانی باید تا قانون را اجراء کنند و اینان نباید از کسی ترسی به خود راه دهند و مقام و منزلت خود را نیز نباید مدیون کسی بدانند تا امنیت نظام شهر را در برابر اراده‌های افراد تأمین کنند. گوئیْتچاردینی، از اصل موضوع طبیعی بودن نظام آزادی در فلورانس، این نتیجهٔ مهم را می‌گیرد که شالودهٔ آزادی جز از مجرای نظام جمهوری استوار نمی‌ماند و از آن‌جا که اصل در فلورانس آزادی است، تنها شیوهٔ حکومتی برازندهٔ این شهر «فرمانروایی مردمی» یا جمهوری است.

> بنیاد آزادی باید بر شیوهٔ فرمانروایی مردمی (vivere populare) استوار باشد و شورای بزرگ از این حیث که باید مناصب را میان مقامات شهر تقسیم و توزیع کند، روح و اساس آن است.[1]

شورای بزرگ مهم‌ترین نهاد شیوهٔ حکومتی مردمی یا جمهوری است و تا زمانی که شالودهٔ این نهاد بر پایهٔ نظامی از «قانون‌های خوب» استوار نشده باشد، پیوسته، این امکان وجود خواهد داشت که فردی از بزرگان شهر به چنان نفوذ و شهرتی دست یابد که کسانی را از میان مردم برکشد و آنان را به مناصب بزرگ برساند. اگر شورای بزرگ وجود نداشته باشد، فلورانس «شهر آزادی نخواهد بود و نمی‌تواند آزاد باشد، زیرا، با گذشت چند سال، انشعاب‌های فرقه‌ای و حزبی موجب خواهد شد که امور شهر به دست یک فرد بیفتد».[2] گوئیْتچاردینی نه تنها تشکیل شورای بزرگ را امری ضروری برای برقراری نظام آزادی می‌داند، بلکه با اصلاحاتی که در دهه‌های اخیر برای تبدیل آن به شورایی از همهٔ مردم صورت گرفته بود، موافق است. پیش از این اصلاحات، تنها گروه‌هایی از بزرگان می‌توانستند به عضویت شورای شهر درآیند و عوام و روستاییان و بویژه کسانی که در بیرون حصار شهر زندگی می‌کردند، به آن راه داده نمی‌شدند. با باز شدن درهای شورای بزرگ بر روی همهٔ طبقات مردم، پیوسته، این خطر وجود خواهد داشت که افرادی از عوام و کسانی از افراد گسسته‌خرد به شورا راه پیدا کنند، اما گوئیْتچاردینی، که در سیاست به کمال مطلق باور ندارد و هیچ نظامی را کامل

---

1. *DL*, p. 59. 2. ibid.

نمی‌داند، آن را به عنوان «شرِّ کمتر» می‌پذیرد، زیرا

> انتخاباتی که معیار آن داوری همگانی است، غیر عُقلایی نیستند و حتیٰ اگر چنین می‌بودند، قبول آن، به عنوان اشکالی کمتر، و سر کردن با برخی بی‌نظمی‌های، بهتر از این است که تمرکز همهٔ خیر و شرّ در دست یک فرد تنها را بپذیریم. باید دانست که کمال مطلق در هیچ امری وجود ندارد و بیشتر باید اموری را پذیرفت که ایراد کمتری دارند.[1]

گوئیتْچاردینی، با تأئید تشکیل شورای بزرگ، به عنوان شورای عمومی همهٔ کسانی که سهمی در قدرت حکومتی دارند، گامی فراتر می‌گذارد و پیشنهاد می‌کند که بهتر است که، «در جریان ایجاد مناصب دولتی»، نه تنها همهٔ اعضایی که «امروزه در شورا پذیرفته شده‌اند»، بلکه شمار بسیاری از کسانی که عضو حکومت نیستند، بتوانند در بحث‌های شورای بزرگ شرکت داشته باشند، زیرا «ما به تجربه دریافته‌ایم که بسیاری از خطاهای شورا در جریان انتخابات مناصب از این خواست ناشی می‌شود که آن‌ها را با چنان گشاده‌دستی تقسیم کنند که هر یک از افرادی که در رأی‌گیری شرکت می‌کنند، امید نیل به آن مناصب را داشته باشد». شرکت شمار بسیاری از عامهٔ مردم در این گونه رأی‌گیری‌ها می‌تواند مانع از ارتکاب به چنین خطاهایی باشد، زیرا عامهٔ مردم نمی‌توانند به مناصب حکومتی دست یابند، بنابراین، در صورتی که آنان حق رأی داشته باشند، کسانی را انتخاب خواهند کرد که شایستگی بیشتری دارند. گوئیتْچاردینی تجربهٔ «جمهوری‌های جهان باستان» را یادآور می‌شود که شمار بسیاری از مردم در رایزنی شوراهای آن‌ها شرکت می‌کردند و رُمیان نیز به مردم بسیاری «شهروندی همراه با حق رأی» اعطاء می‌کردند تا شمار بسیاری، بی‌آن‌که حق نیل به مناصب را داشته باشند، در ایجاد آن‌ها شرکت کنند. در نخستین دهه‌های سدهٔ شانزدهم، نظریهٔ جمهوری‌خواهی دموکراتیک هنوز هواداران چندانی نداشت؛ وانگهی، خود گوئیتْچاردینی نیز چنان‌که در یادداشت‌های سیاسی به تصریح گفته است، به

---

1. *DL*, p. 60.

عامهٔ مردم اعتقاد چندانی نداشت. از این‌رو، با توجه به ایرادهایی که می‌توان به چنین دیدگاهی در جمهوری‌خواهی گرفت، گوئیْچاردینی ــ که علاقه‌مند بود تعادلی میان نظام سیاسی سنتی فلورانس و نوآوری‌های اصلاح‌طلبان جدید برقرار کند ــ بر آن بود که در شرکت عامهٔ مردم در جریان شوراها باید «حدود» را رعایت کرد. حق رأی تنها به «ایجاد مناصب» مربوط می‌شود و به هیچ وجه نمی‌توان آن را به دیگر شؤون جمهوری تعمیم داد.[1]

شورای بزرگ، «بنیان آزادی و جانِ جسمِ» جمهوری است و آن‌گاه که شالودهٔ آن استوار شد، باید به رتق و فتق امور مهم حکومتی، مانند جنگ و صلح، بپردازد، اما «نخستین بررسی قانون‌هایی» را که باید تدوین یا اصلاح شوند، به سبب اهمیت آن‌ها، نباید به شورا واگذار کرد. امر مهم تدوین یا اصلاح قانون‌ها را نباید از انتخاب افراد برای مناصب حکومتی قیاس گرفت، زیرا درجهٔ اهمیت آن دو یکی نیست. انتخاب افراد برای نیل به مقامات و تصدی مناصب حکومتی برای «حفظ آزادی» ضرورت دارد و اگر مناصب به دلخواه یک تن یا شمار اندکی از افراد متنفذ تقسیم می‌شد، آزادی وجود پیدا نمی‌کرد، اما در دیگر امور که تصمیم‌گیری دربارهٔ آن‌ها «آزادی شهر را به مخاطره نمی‌اندازد» و موجب نمی‌شود که فردی به چنان قدرتی دست یابد که آزادی عمومی را تهدید کند، چنین نیست. انتخاب افراد برای تصدی مناصب امری نیست که نتوان به تشخیص عامهٔ مردم واگذاشت؛ آنان در این امور کمتر مرتکب خطا می‌شوند، اما رایزنی دربارهٔ قانون‌ها و تدوین آن‌ها را باید به «فرزانگان» سپرد، زیرا اگر «هوس‌های عامهٔ مردم» در این امور مهم دخالت داشته باشد، به نظام آزادی آسیب خواهد رساند. رایزنی‌های روزمره و تصمیم‌گیری دربارهٔ جریان جنگ و صلح و برخی امور دیگر نیز نیازمند هوشمندی‌هایی است که عامهٔ مردم از آن بی‌بهره‌اند. از کوچک‌ترین اشتباهی در چنین رایزنی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها آفت‌های بزرگی می‌تواند تولد یابد، چنان‌که «در جمهوری‌های دورهٔ باستان، مانند رُم و بویژه آتن، تصمیم‌گیری‌های مردم در چنین اموری، بی‌نظمی‌های بزرگی به دنبال

1. *DL*, p. 60-1.

داشت».[1] اگرچه گوئیتْچاردینی، مانند دیگر نظریه‌پردازان نظام آزادی، «برابری شهروندان را یکی استوارترین بنیادهای آزادی» می‌داند، اما بر این نکته نیز تأکید دارد که رایزنی دربارهٔ چنین تصمیم‌گیری‌های مهمی باید در نشست‌هایی با حضور گروهی از فرزانگان و خبرگان صورت گیرد.[2]

برابری شهروندان، چنان‌که گوئیتْچاردینی و نیز ماکیاولْلی با تأکید گفته‌اند، اصل اساسی نظام آزادی است، اما برای شناخت سرشت نظام آزادی و تمیز آن از نظام‌هایی که به دست «عوام مردم» اداره می‌شوند، باید مضمون برابری شهروندان را به دقت توضیح داد، زیرا چنان‌که آن مضمون به درستی فهمیده نشده باشد، تمایز میان نظام آزادی و حاکمیت عنان‌گسیختهٔ عوام روشن نخواهد شد. از سویی، از پی‌آمدهای اصل برابری شهروندان این است که مناصب حکومتی نمی‌تواند مادام‌العمر باشد، اما از سوی دیگر، با رعایت برابری شهروندان در نیل به مقامات، مناصب باید به افراد کاردان و درستکار سپرده شود تا به خوبی از عهدهٔ ادارهٔ امور برآیند. با این همه، گوئیتْچاردینی، با تأکید بر این دو اصل از نظام آزادی، این نکتهٔ اساسی را نیز از نظر دور نداشته است که تداوم فرمانروایی و نظام آن، نیازمند فردی است که پیوسته بر جریان امور حکومتی نظارت داشته باشد تا «در برخی امور بسیار مهم راز امور محرمانه حفظ شود». گوئیتْچاردینی، با اقتدای به نظام حکومتی جمهوری ونیز که فرمانروایی با عنوان دوچه (Duce) بر حُسنِ جریان امور نظارت داشت، پیشنهاد می‌کند که «فرمانروایی مادام‌العمر ـ که در فلورانس Gonfaloniere a vita نامیده می‌شد ـ یا دست‌کم برای چند سال» انتخاب شود و این امر «اثرهای بسیار خوبی» به دنبال خواهد آورد.[3] زمانی که گوئیتْچاردینی رسالهٔ گفتار لُگْرینو را می‌نوشت، در فلورانس، به دنبال اصلاحاتی که با برافتادن خاندان مدیچی صورت گرفته بود، مقام واحدی در رأس حکومت قرار نداشت و کارها به روش شورایی انجام می‌شد. تجربهٔ ادارهٔ شورایی، بویژه در سال‌های پرآشوب دورهٔ «نظام مردمی» یا جمهوری، نتایج نامطلوبی به بار آورد و فقدان شخص واحدی در رأس

1. *DL*, p. 62. 2. *DL*, p. 63. 3. *DL*, p. 63.

حکومت، فلورانس را چنان بر لبهٔ پرتگاه راند که به گفتهٔ گوئیتْچاردینی، «بارها، نجات کشور بیشتر با امداد الهی یا به تصادف امکان‌پذیر شد تا به دست مردم و با دانش آنان»، و اگر آن امدادها نمی‌بود، فلورانس نابود می‌شد. البته، او از تجربهٔ تاریخ فلورانس می‌دانست که چنان‌که نظام آزادی، نظامی با نهادهای مهارکننده نباشد، انتخاب یک شخص در رأس حکومت ـ «شخصی پرآوازه و با قدرت بسیار که امور را به دلخواه خود اداره می‌کند» ـ می‌تواند نظام آزادی را به حکومتی خودکامه تبدیل کند. گوئیتْچاردینی در رأس دولت، در کنار شورای بزرگ، فرمانروایی مادام‌العمر را قرار می‌دهد تا بتواند در مواردی که لازم باشد، تداوم و ثبات نظام جمهوری را تأمین کند. او در ملاحظاتی دربارهٔ گفتارهای ماکیاوللی با بحثی دربارهٔ فرمانروا با نظری به سرمشق نهادهای جمهوریِ ونیز و با انتقادی از شیوهٔ فرمانروایی رُمیان، این نکته را نیز می‌افزاید که فرمانروای مادام‌العمر باید انتخابی باشد و نه موروثی، و چنان‌که فرمانروایی او موقت بوده باشد، باید مدّت آن طولانی باشد، اما نکتهٔ پراهمیت در مقام فرمانروایی این است که او از اقتداری محدود برخوردار باشد تا خودسرانه نتواند دربارهٔ امور مهم تصمیم‌گیری کند. برای پیشگیری از خطر خودکامگی این فرمانروا، باید شورایی محدودتر از نخبگان شهر وجود داشته باشد تا در همهٔ امور با آنان رایزنی صورت گیرد و تصمیمات با صواب‌دید آنان گرفته شود.[1]

> به یقین، در شمار مهم‌ترین امور برای تأمین آزادی کامل و راستین، این شورای وسط قرار دارد که باید مهاری بر نادانی عامه و مانعی در برابر جاه‌طلبی فرمانروای مادام‌العمر باشد. بدین سان، لازم است که همهٔ مردان نیک‌نامی که می‌توانند اندیشهٔ خود را به کار گیرند، در ادارهٔ امور وارد شوند و همین امر موجب خواهد شد پایگاهی شایسته برای رجالِ باسابقه حفظ شود تا بی‌توجهی به آنان موجبی برای ناخرسندی نباشد و استقرار "نظام نویی"[2] فکر آنان را به خود

1. *DL, p. 64.*

۲. *لازم به یادآوری است که اصطلاح «نظام نو»، به عنوان معادل* cose nuove *ـ که*

مشغول نکند.[1]

این «شورای وسط»، در واقع، سِنا یا شورایی از بزرگان شهر است و چنان‌که یکی از مفسران، به درستی، گفته است، گوئیتْچاردینی با وارد کردن سِنا به عنوان نهادی میان شورای بزرگ و فرمانروا طرحی از «جمهوری اشرافی» عرضه کرد. همان نویسنده توضیح می‌دهد که این اشرافیت در نظر گوئیتْچاردینی گروه‌هایی از بزرگان شهر یا timone della città بودند که نمونهٔ خرد سیاسی و تجربهٔ نخبگان شهروندان یا primi cittadini به شمار می‌آمدند.[2] نظام آزادی، به گونه‌ای که گوئیتْچاردینی در رسالهٔ گفتار لُگْرینو طرحی اجمالی از آن به دست می‌دهد، نظامی است که از سه نهادِ شورای بزرگ ـ «جوهر ضروری آزادی» ـ فرمانروای انتخابی مادام‌العمر، یا برای مدتی طولانی، و نمایندگانی از شهروندان ـ «برای رایزنی و شور در امور مهم حکومتی» ـ فراهم آمده باشد و چنان‌که این نهادها به صورت معقولی ترتیب یافته باشند، از این حیث، «بسامان و کامل» خواهد بود.[3] از این اشاره‌ها می‌توان دریافت که نظام حکومتی مطلوب گوئیتْچاردینی، شیوهٔ فرمانروایی مختلط است که از ارسطو تا پُلوبیوس بهترین شیوهٔ فرمانروایی به شمار می‌آمده است. گوئیتْچاردینی در ملاحظاتی دربارهٔ گفتارهای ماکیاوِلّی این نکته را به صراحت بیان کرده و می‌نویسد:

> تردیدی نیست که حکومتی که سه گونه فرمانروایی ـ شهریاری، اعیان و عامهٔ مردم ـ را به یکدیگر می‌آمیزد، بهتر و استوارتر از فرمانروایی بسیط این سه گونه است، بویژه آن‌گاه که این آمیزه چنان صورت گرفته باشد که از هر گونه‌ای، خوبیِ آن را گرفته و بدیِ آن را

گـزته‌برداری از اصطلاح لاتینی res novae است ـ خالی از مسامحه نیست، زیرا مراد گوئیتْچاردینی از آن اصطلاح، «انقلاب» به معنای کهن این واژه است که نهادهای شهر را از بنیاد نابود می‌کند.

1. *DL*, p. 65.

2. Giovanni Silvano, «Florentine republicanism in the early sixteenth century», G. Bock, Q. Skinner and M. Viroli, *Machiavelli and republicanism*, p. 53.

3. *DL*, p. 66.

رها کرده باشند.[1]

گوئیتْچاردینی، در ملاحظاتی دربارهٔ گفتارهای ماکیاوللی دربارهٔ اشرافیت نیز قیدهایی از آن دست را که در مورد فرمانروا آورده بود، وارد می‌کند. در نظر او، اشرافیت نیز باید مانند فرمانروا انتخابی و مادام‌العمر باشد و نه موروثی و این انتخاب باید از میان همهٔ خانواده‌هایی صورت گیرد که برابر قوانین می‌توانند مناصب شهر را بر عهده گیرند و نه از میان خاندان‌هایی محدود و انگشت‌شمار چنان‌که در رُم باستان تلقی محدود از اشرافیت عامل همهٔ شورش‌هایی بود که نظام آن را بر هم می‌زد. انتخابی بودن موجب خواهد شد که پیوسته گروه‌های نخبهٔ اشرافیت برای مناصب و رایزنی برگزیده شوند «وگر نه به زودی، امور عمومی از دست مردمان نیک و فرزانه به مردمان بد و پتیاره انتقال خواهد یافت.»[2] نمایندگان سِنا باید گروهی پرشمار و صاحب اقتداری محدود باشند تا از سویی، همگان بتوانند رایزنی‌های آنان را به آسانی بپذیرند و از سوی دیگر، هر شهروندِ شایسته امیدوار باشد که او، یا فرد دیگری از خانوادهٔ او، خواهد توانست به مناصب دست یابد. نمایندگان سِنا باید

> در همهٔ زمینه‌هایی که یاری گرفتن از فرزانگی مردمان ضروری باشد، یعنی جنگ، قرارداد صلح، مذاکره با شهریاران و هر امری که برای حفظ و تقویت اقتدار دولت لازم باشد، به مشورت و تصمیم‌گیری بپردازند.[3]

واپسین نکتهٔ مهم در تأمل گوئیتْچاردینی دربارهٔ نهادهای سیاسی فلورانس، توجه او به جایگاه عامهٔ مردم در حیات سیاسی مربوط می‌شود. چنان‌که پیش از این گذشت، به سال ۱۴۹۴ به پیشنهاد جیرامو ساوُناروْلا، با تقلید از سرمشق شورای بزرگ جمهوری ونیز، شورایی نیز در جمهوری فلورانس تأسیس شد تا طبقهٔ متوسط شهروندان را در قدرت سهیم کند. گروه‌های پرنفوذ از ارباب ثروت که می‌خواستند قدرت این شورا را کاهش دهند، مانند ونیز، مجلسی از اشراف را

1. Francesco Guicciadini, *Considération à props des* Discours *de Machiavel*, I, 2.
2. ibid. 3. ibid.

پیشنهاد و به سال ۱۵۰۲ نیز فرمانروای مادام‌العمری را به شهر تحمیل کردند، اما طرح قانونی آنان به سبب اینکه فرمانروا پس از انتخاب نخواست به نفع گروه‌های هوادار ارباب ثروت کار کند، شکست خورد.

فرانچسکو گوئیتْچاردینی رجل سیاسی هوشمند و نظریه‌پرداز آگاهی بود که با تأمل در نهادهای فلورانس، شرایط بحرانی ایتالیا در آغاز دوران جدید و مناسبات سیاسی کشورهای اروپایی، در نخستین دهه‌های سدهٔ شانزدهم، توانست پرتوی بر منطق سیاست جدید بیفکند. این‌که او نوشته‌های خود را در زمان حیات منتشر نکرد، و مرتبه‌ای که ماکیاوِلّی در همان دهه‌ها در اندیشهٔ سیاسی به آن دست یافت، موجب شد گوئیتْچاردینی از شهرتی که شایستگی آن را داشت، محروم بماند، اما او، در نظر و عمل، به چنان مرتبهٔ بلندی رسیده بود که ماکیاوِلّی در آغاز عبارتی از نامهٔ مورخ ۱۶ آوریل ۱۵۲۷ ــ که فقراتی از آن را در همین فصل نقل کرده‌ایم ــ دربارهٔ او نوشته بود که «خواجه فرانچسکو گوئیتْچاردینی را دوست می‌دارم؛ میهن خود را از جان خود بیشتر دوست دارم». این عبارت کوتاه ماکیاوِلّی که میهن خود را چندان دوست می‌داشت و این‌که او علاقهٔ خود به گوئیتْچاردینی را در کنار میهن خود فلورانس می‌آورد، نشانه‌ای از مرتبهٔ بلند رجل سیاسی هوشمند و نظریه‌پرداز آگاهی است که در بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی باید او را همتای ماکیاوِلّی شمرد، اما با این همه، تمایزی اساسی میان آن وجود داشت: ماکیاوِلّی رجلی سیاسی بود و آن‌گاه که در عمل شکست خورد، کوشش کرد، در قلمرو نظر، منطق عمل سیاسی و رمز و رازهای شکست خود را باز نماید، اما گوئیتْچاردینی به طور اساسی رجلی سیاسی بود و رساله‌های خود را نیز «برای خود» می‌نوشت تا معنای عمل سیاسی خود را دریابد و، چنان‌که در نخستین عبارت‌های تاریخ ایتالیا گفته بود، وظیفهٔ شهروندی را در توضیح علل و اسباب شکست خود به دیگران عمل کند.

خاتمه

برخی ملاحظات پایانی

اساس مسیحیت، به عنوان دیانت، ناظر بر تهذیب اخلاق و رستگاری انسان بود و از این حیث، دنیا قَنطرهٔ آخرت یا مزرعه‌ای به شمار می‌آمد که انسان در حیات دنیوی، به ناچار، می‌بایست از آن عبور می‌کرد یا از خرمن آن توشه‌ای برمی‌گرفت تا گذر از راه معاد را آسان‌تر کند. چنان‌که گفته شد، در نخستین سده‌های دورهٔ مسیحی، از نظر اهل شریعت، دیانت عیسوی، عینِ‌سیاست‌نبود، بلکه مرجعی شرعی و اخلاقی به شمار می‌آمد که می‌بایست رستگاری روح مؤمن را در گذر از دنیا به آخرت تأمین کند، یعنی مرصادالعبادی که می‌بایست راه عبور از مبدأ تا معاد را هموار کند. این‌که می‌گوییم، از نظر مسیحیت، سیاست، عینِ دیانت نبود، از باب مسامحه است، زیرا اگر معنای این سخن به درستی فهمیده شود، دیدگاهی «سیاسی» در آن نهفته است. عیسیٰ مسیح، در پاسخ به کسانی که از او دربارهٔ حکم مسیحی پرداخت خراج پرسیده بودند، به تصریح، گفته بود که مؤمن عیسوی باید به تمایز میان دو قلمرو «قیصر و خداوند» اعتقاد داشته باشد و آخرت را با دنیا سودا نکند. مفسران نخستین سده‌های مسیحی و نیز مخالفان ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا با تأکید بر ظاهر این آیه که در انجیل متّیٰ آمده است، استدلال می‌کردند که عیسیٰ مسیح مرجعیت روحانی کلیسا را از اقتدار دنیوی امپراتوران شاهان جدا کرده و به مؤمنان دستور داده بود که در عرفیّات، پای از محدودهٔ قانون‌های جاری فراتر نگذارند. اصل، در دیانت، عمل به شریعت و تأمین رستگاری بود و مؤمن مسیحی حق نداشت، با ورود در سیاست، دیانت را دچار مخاطره کند. حکم به پرداخت خراج به قیصر از

این حیث با شریعت سازگار بود که با دفع مفسدهٔ عرفیات، دست مؤمن در عمل به شرعیات باز می‌ماند و می‌توانست، به عنوان اهل مدینهٔ الهی در غربت، پنج‌روزهٔ حیات زمینی خود را سپری کند. به اجمال می‌توان گفت که سیاست عیسوی، در نخستین سده‌های دورهٔ مسیحی، به تعبیری که شهاب‌الدین سهروردی به مناسبت دیگری آورده بود، «قصهٔ غربت غربی» مؤمن در دنیا در طلب «ناکجا آبادِ» مدینهٔ الهی بود و خلافت پاپ و دربار کلیسا متولیان انتقال از نشئهٔ دنیا به حیات آخرت به شمار می‌آمدند.

ادعای کلیسا به تولیت امور مؤمنان در نشئهٔ حیات دنیا و تکفّل روحانیت به سامان نظام رستگاری روح آنان، در الهیات مسیحی، نخست، به صورت بسطِ یَدِ کلیسا و روحانیت در تدبیر امور آخرت فهمیده می‌شد و البته از محدودهٔ امور شرعی فراتر نمی‌رفت. در این سده‌ها سیاست مسیحی عین دیانت آن بود، به این معنا که مؤمن مسیحی در عرفیات می‌بایست از حکم دیانت عیسوی ــ که سیاست را در ساحت «منطقهٔ فراغ ایمان» قرار می‌داد ــ تبعیت می‌کرد، یعنی نسبت به آن در بی‌اعتنایی به سر می‌برد، اما دیری نپاید که از این سیاستی که عین شریعت بود، دریافت متفاوتی عرضه شد. مبسوط‌الید بودن پاپ و کلیسا در تدبیر امور آخرت نیازمند ایجاد دستگاه خلافت بود و دستگاه خلافت نیز برای این‌که بتواند به بهترین وجهی نقش خود را ایفاء کند، نیازمند نظریهٔ بسطِ یَد پاپ و کلیسا بود که در تاریخ الهیات عیسوی از آن به نظریهٔ ولایت مطلقه تعبیر شده است. برابر نظریهٔ ولایت مطلقه، تولیت امور آخرت مؤمنان جز از مجرای تکفّل دستگاه خلافت در تدبیر امور دنیا ممکن نمی‌شد و، به تدریج، نظریهٔ مبسوط‌الید بودن پاپ و روحانیت به تدبیر امور دنیا نیز تعمیم داده شد. به دنبال این تعمیم نظریهٔ بسطِ یَد روحانیت و کلیسا که مهم‌ترین پی‌آمد آن انحلال قلمرو دنیا در آخرت و «منطقهٔ فراغ ایمان» در منطقهٔ شرع بود، معنای سیاستِ عینِ دیانت به گونه‌ای متفاوت و حتیٰ متعارض فهمیده شد و در واقع، قلمرو عرفیِ سیاست در دیانت جذب و در آن حل شد. بدین سان، الهیات مسیحی، به خلاف سده‌های نخست که در آن مؤمن عیسوی، به عنوان اهل مدینهٔ الهی، التفاتی به

قلمرو عرف و استقلال آن نداشت، در این دورهٔ دوم، استقلال قلمرو عرف را از دیدگاه دیانتی نفی می‌کرد که خود را متکفّل تدبیر امور دنیا می‌دانست. این تعارض‌ها که با نظریهٔ ولایت پاپ و کلیسا وارد الهیات مسیحی شد، تنش‌هایی بی‌سابقه در دنیای عیسوی به دنبال آورد و پدیدار شدن همین تنش‌ها هم‌چون نشانهٔ آغازِ پایانِ سده‌های میانه بود.

دستگاه کلیسا و خلافت پاپی، به عنوان جسم لطیف عیسیٰ مسیح و تجسّم مرجعیت روحانی، در قلمرو مدینهٔ الهی قرار داشت، اما حتیٰ آن‌جاکه از باب تأمین مصالح شرع در قلمرو عرف وارد می‌شد، ناگزیر برابر منطق مصالح عرف و به عنوان نهاد دنیوی عمل می‌کرد. در زبان‌های اروپایی، از این ورود کلیسا در قلمرو عرف، بر حسب معمول، به سکولاریزاسیون تعبیر کرده‌اند. متألهین مسیحی و برخی از پاپ‌ها با تدوین نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا و تأکید بر تقدم بالشرف مرجعیت روحانی بر اقتدار دنیوی امپراتور گام بزرگی در جهت نفی استقلال حوزهٔ عرف برداشته بودند، اما پی‌آمد اجتناب‌ناپذیر این شرعی کردن قلمرو عرف، عرفی شدن قلمرو شرع بود. مداخلهٔ پاپ و کلیسا در امور قلمرو عرف تنها به بهای تبعیت کلیسا از منطق قلمرو عرف می‌توانست عملی شود و نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا که می‌خواست سیاست عرفی را عین دیانت قلمداد کند، مجبور شد به منطقی تن در دهد که برابر آن، دیانت، عینِ سیاست به شمار می‌آمد. ایجاد نهادِ حکومتیِ متمرکزِ کلیسا و دستگاه دیوانی پیچیده و گسترده‌ای که اِعمال حاکمیت دینی به آن نیاز داشت، کلیسا را که در اندیشهٔ اُگوستین قدیس هم‌چون ناحیه‌ای از مدینهٔ الهی در غربت غربی بود، از مرجعی روحانی به نهادی دنیوی تبدیل کرد. نقطهٔ عطف عرفی شدن مرجعیت دینی، تشکیل حکومت شرعی کلیسا و ایجاد نهادهای آن بود که دستگاه خلافت، به ضرورت، برای اِعمال مرجعیت روحانی از ابزارهای اجبار و اکراه قلمرو عرف استفاده کرد. این تبعیت از منطق قلمرو عرف که به هرِ حال با منطق دیانت عیسوی تعارضی آشکار داشت، دستگاه کلیسا را به تن در دادن به منطق مناسباتی راند که غایت ایجاد حکومت شرعی نفی منطق آن بود. کلیسا با ایجاد

حکومت شرعی برای تبلیغ بشارت عیسیٰ مسیح و دفاع از تمامیت آن، ناچار، ابزارهایی را به کار گرفت که نفی اعتبار آن ابزارها اساسی‌ترین غایت بشارت عیسوی به شمار می‌آمد، اما به جای این‌که قلمرو عرف، در حکومت شرعی، شرعی‌تر شود، شرع، صبغه‌ای عرفی پیدا کرد. وانگهی، حتیٰ در دوره‌هایی که ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا مذهب مختار بود، امپراتور رئیس امّت عیسوی و فرمانروای جهان خوانده می‌شد، و این امپراتور، با تکیه بر این ریاست برای اِعمال اقتدار دنیوی، با نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ و کلیسا به پیکار برخاست. البته، خود امپراتور، به عنوان مؤمن مسیحی، تابع مرجعیت روحانی کلیسا بود و همین جدال میان صاحبان دو قدرت ــ مبسوط‌الید بودن مرجعیت روحانی و ادعای امپراتور به اقتدار دنیوی ــ موجب شد، از سویی، دایرهٔ بسطِ یَد کلیسا در تدبیر امور دنیوی محدودتر و از سوی دیگر، راه تکوین دولت‌های ملّی در اروپا هموار شود.

در بخش‌هایی از اروپای باختری، در جریان پیکار علیه بسطِ یَدِ مرجعیت روحانی، دریافتی از استقلال عرفی پیدا شد که در قلمرو نظر نیز بازگشت به سیاست ارسطو، تعالیم کتاب مقدس و توجه به حقوق رُمی شالودهٔ استواری برای آن فراهم آورد. تأکید ارسطو، در کتاب سیاست، بر طبیعی بودن سامان سیاسی شهری و سرشت شهروندی انسان و این‌که هر فردی تنها در مدینه می‌تواند به کمال انسانی نایل آید، مبنایی غیر شرعی برای اندیشهٔ سیاسی فراهم آورد ــ در حالی‌که کتاب مقدس تنها پادشاهانی راکه قدرت آنان از خداوند ناشی شده بود، به عنوان رهبران فرهمند، می‌ستود ــ و حقوق رُمی نظام قضایی مناسبی برای تدبیر امور منطقهٔ فراغ شرع به دست می‌داد. نویسندگان هوادار اندیشهٔ عرفی و حکمای الهی، ترکیب دستاوردهای این سه منبع جدید اندیشهٔ سیاسی را به عنوان ابزاری در نقادی از نظریهٔ حکومت شرعی کلیسا به کار گرفتند و با آغاز اصلاح دینی در آلمان نیز نظریهٔ کلیساشناسی پیشینیان که کلیسا و روحانیت آن را واسطه‌ای میان خداوند و انسان می‌دانستند، مورد تردید قرار گرفت و کلیسا به عنوان نهاد متولی رستگاری مؤمن مسیحی اعتبار خود را از

دست داد. از آن پس، شاه و امپراتور تنها در برابر خداوند مسئول اعمال خود بودند، در حالی‌که از سوی دیگر، حکومت عرف، قانون شرع را مبنایی برای تدوین قانون‌های موضوعه قرار داد و دولت‌های ملّی جدید خود را از یوغ فرمان کلیسا آزاد کردند. بدین سان، تمایزی که از سده‌ها پیش، میان دو قدرت، مرجعیت روحانی ــ یعنی خلافت که به سلطنت تبدیل شده بود ــ و اقتدار سیاسی امپراتور، وجود داشت، موضوعیت خود را از دست داد و در نظام‌های جدید اندیشهٔ سیاسی، auctoritas ــ که تا آن زمان ناظر بر شأن مرجعیت روحانی بود ــ هم‌چون بنیانِ potestats یا اقتدار سیاسی امپراتور فهمیده شد. اقتدار سیاسی، در معنای جدید آن، امری یگانه و غیر قابل تجزیه بود و به اعتبار این‌که همهٔ حاکمیت را در دست داشت، نشانه‌ای از آغاز دوران جدید به شمار می‌آمد و چنان‌که پیش از این به تفصیل گفته شد، مبانی نظری الهیاتی که با تُماس قدیس در سدهٔ سیزدهم تدوین شد، نقشی اساسی در این تحول ایفاء کرد. نخست، برخی از متألهین و حقوقدانان کلیسایی بر سخنان هواداران ولایت مطلقه مناقشه‌ها کردند و آن‌گاه، با استوار شدن شالودهٔ دولت‌های ملّی و کشف قاره‌ای جدید که مسائل مستحدثهٔ بی‌سابقه‌ای را در قلمرو حقوق اقوام مستضعف و مناسبات با آنان مطرح کرد، اندیشهٔ سیاسی و حقوقی نویی را بر مبنای الهیات تأسیس و تدوین کردند.

در هزاره‌ای از تاریخ تدوین الهیات مسیحی که با اُگوستین قدیس آغاز شد و با ویلیام اُکامی به پایان رسید، برای تدوین اندیشهٔ سیاسی در محدودهٔ شریعت کوشش‌های عمده‌ای صورت گرفت و رساله‌های پراهمیتی مانند مدینهٔ الهی اُگوستین قدیس نوشته شد که تا امروز پرآوازه‌ترین رسالهٔ «الهیات سیاسی» به شمار می‌رود که با توجه به مبانی نظری الهیات یکی از ادیان ابراهیمی نوشته شده است. با این همه، به‌رغم کوشش‌هایی که در فصل‌های گذشته به وجوهی از آن اشاره کردیم، تدوین «الهیات سیاسی» عیسوی از محدودهٔ نوعی «سیاست شرعی» که، در نهایت، سیاست را عین دیانت می‌دانست، فراتر نرفت. تأسیس اندیشهٔ سیاسی «عیسوی» در صورتی می‌توانست امکان‌پذیر باشد که الهیات

مسیحی قدرت را به عنوان موضوع علمی مستقل بپذیرد و با تـجدیدِ تـحریرِ محل نزاع بر پایهٔ مناسبات سیاسی در جامعه نظریه‌ای را تدوین کند که موضوعِ آن عین موضوعِ الهیات نیست. در حوزهٔ تمدن مسیحی، کوشش‌های هزار سالهٔ متألهین برای تأسیس اندیشه‌ای سیاسی، بر پایهٔ مبانی الهیات مسیحی، اما در استقلال آن از الهیات، راه به جایی نداشت و چنان‌که از تاریخ اندیشهٔ سیاسی در سده‌های میانه می‌دانیم، تنها نظریه‌ای که توانست تدوین شود، نظریهٔ خلافت پاپ و کلیسا بود که آن هم در تحول خود به نظریهٔ سلطنت مطلقه تبدیل شد. بر پایهٔ تفسیر مُضَیّق متألهین از قدرت سیاسی ــ که برابر نصِّ صریح کتاب مقدس از خداوند ناشی می‌شد ــ جز نظریهٔ خلافتی که ناچار می‌بایست به سلطنت تبدیل شود، تدوین نمی‌شد و تنها نهاد متوّلی این قدرت الهی نیز جز کلیسایی که تجسمِ «جسمِ» عیسیٰ مسیح بود، نمی‌توانست باشد. گفتیم که در الهیات مسیحی، بحث دربارهٔ عرف، با تأخیر بسیار، از زمانی آغاز شد که نوشته‌های ارسطو به زبان لاتینی ترجمه شد و متألهین مسیحی، بویژه با تکیه بر نظریهٔ ارسطویی «طبیعت»، نظریه‌ای دربارهٔ نسبت میان عقل و شرع، و لطف و طبیعت، تدوین کردند که مبنای عرف و عُقلا را به عنوان مبنایی مستقل می‌پذیرفت. در سدهٔ سیزدهم، تُماس قدیس، در آن‌چه مفسران نوشته‌های او «هیأت تألیفی تُماسی» نامیده‌اند، با تدوین الهیات مسیحی به مثابه علم برهانی، دستگاه مفهومی منسجمی را ایجاد کرد که عرف را به عنوان مبنایی مستقل در کنار مبنای شرع به رسمیت می‌شناخت. بدین سان، با الهیات تُماس قدیس، از سویی، دستگاه مفهومی منسجمی تدوین شد که راه را بر تفسیرهای نویی از الهیات مسیحی هموار می‌کرد و، از سوی دیگر، مبنایی برای طرح نظریهٔ «منطقهٔ فراغ ایمان» فراهم آمد که پی‌آمدهای پراهمیتی برای تحول «الهیات سیاسی» مسیحی داشت.

البته، سده‌ای پس از تُماس قدیس، با ویلیام اُکامی و نقادی او، تحول دیگری در بحث در مبانی الهیات مسیحی صورت گرفت که با آغاز دوران جدید، و در جریان تأسیس نظریه‌های جدید، بر اهمیت آن افزوده شد و راه دریافت متفاوتی

از اندیشهٔ سیاسی را هموار کرد که در بخش دوم از این جلد نخست به مناسبت بحث از فیلسوفان انگلیسی به آن اشاره خواهیم کرد. با توجه به آن‌چه پیش از این در این نخستین بخش گفته‌ایم، باید به دو جریان در اندیشهٔ سیاسی آغاز دوران جدید اشاره کنیم. نخست این‌که در حوزه‌های علمیهٔ دنیای مسیحی پیش از آغاز جنبش اصلاح دینی و نیز در حوزه‌های علمیه‌ای که در جنبش اصلاح دینی به دیانت اهل سنت و جماعت و مذهب مختار باقی ماندند، دستگاه مفهومی تُماس قدیس مبنایی برای مباحث نظری جدیدی در تأمل سیاسی فراهم آورد. فرانسسکو ویتوریا، حکیم الهی اسپانیایی، برای تدوین نظریهٔ سیاسی و حقوقی جدید، نظریهٔ تُماس قدیس دربارهٔ استقلال مبنای عرف را بسط داد و با استفاده از دستگاه مفهومی الهیات تُماس مناسبات سیاسی عرفی را به عنوان موضوع مستقلی مطرح کرد. وانگهی، چنان‌که در فصل چهارم گفته شد، اصلاح دینی مارتین لوتر، اگرچه دگرگونی‌های ژرفی در اصول الهیات مسیحی ایجاد کرد و تأثیرهایی از اصول ویلیام اُکامی پذیرفته بود، اما در قلمرو اندیشهٔ سیاسی نتوانست از محدودهٔ اصول قدما فراتر رود. با مقایسه‌ای میان آن‌چه از ویلیام اُکامی در فصل سوم و از مارتین لوتر در فصل چهارم دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی آن دو آورده‌ایم، آشکارا می‌توان دریافت که تا چه پایه‌ای تأملات لوتر در اندیشهٔ سیاسی فاقد اهمیت بود. ژان کالون ــ دیگر حکیم الهی اصلاح دینی که حقوقدان و از هواداران اندیشهٔ اومانیستی بود ــ در مقام مقایسه با لوتر، از جایگاه ممتازی برخوردار بود، اندیشه‌ای منسجم‌تر داشت و بیشتر از آن، در برخی از فقرات رسالهٔ خود، به امکان پایداری در برابر حکومت جور اشاره کرد و اگرچه خود او نتوانست بر پایهٔ این اشاره‌ها نظریهٔ پایداری منظمی را بسط دهد، اما پیروان او، بویژه با آغاز جنگ‌های مذهبی و به دنبال کشتارهای رافضیان به دست اهل سنت و جماعت، دیدگاه اجمالی او را بسط دادند و نظریه‌ای تدوین شد که پایداری در برابر حاکم جور و قیام به سیف بر او را مشروع می‌دانست و تفصیل آن مباحث را در بخش دوم این نخستین جلد خواهیم آورد.

از دیدگاه مبانی اندیشهٔ سیاسی و تحول مفاهیم، اندیشهٔ سیاسی دورهٔ

مسیحی، به‌رغم صورت‌های متفاوتی که در هزارهٔ میان تدوین مدینهٔ الهی اُگوستین قدیس تا انتشار رساله‌های مارتین لوتر پیدا کرد، تمایزی اساسی با فلسفهٔ سیاسی یونانی داشت و به تبع اصول دیانت مسیحی، که سیاست آن از محدودهٔ اخلاق فراتر نمی‌رفت، اندیشه‌ای اخلاقی بود. در حالی‌که در شرق باستان، مناسبات میان افراد و فرمانروای آنان، به صورت رابطهٔ شبان و رمه فهمیده می‌شد،[1] نخست، در فلسفهٔ یونانی، دریافتی شهروندانه از مناسبات اجتماعی میان افراد انسانی پیدا شد و بر پایهٔ همین مناسبات شهروندانه فیلسوفان یونانی توانستند اندیشهٔ «سیاسی» به معنای دقیق این اصطلاح را تدوین کنند. خاستگاه فلسفهٔ سیاسی تأمل نظری خردورزانه در مناسبات شهروندانهٔ میان افراد انسانی بود، در حالی‌که در بیرون حوزهٔ تمدن یونانی جز اندرزنامه‌هایی که در واقع رساله‌هایی دربارهٔ آداب شبانی بود، تدوین نشد. با مقایسهٔ میان نمونه‌ای از این اندرزنامه‌ها و رساله‌های یونانی، آشکارا می‌توان به تمایزهایی که میان آن دو وجود دارد، پی برد. اساسی‌ترین بحث فلسفهٔ یونانی، بحث دربارهٔ شیوه‌های فرمانروایی و بهترین نظام حکومتی بود، در حالی‌که در اندرزنامه‌ها جز دربارهٔ نظام شاهی بحثی به میان نمی‌آمد و بحث دربارهٔ دیگر شیوه‌های فرمانروایی و نیز بسیاری از مفاهیم بنیادین فلسفهٔ سیاسی یونانی از آن‌ها غایب بود. میشل فوکو، با بررسی دگرگونی‌های مبانی اندیشهٔ سیاسی در اروپا، از یونان تا دورهٔ مسیحی، نشان داده است که اگرچه رگه‌هایی از دریافت شبانی مناسبات میان افراد در فلسفهٔ یونانی نیز وجود داشته است، اما به هر حال، این دریافت تنها نمایندگانی در میان جریانی‌های باطنی داشت و میان نظریهٔ افلاطونی فرمانروای شبان ــ که در رسالهٔ مرد سیاسی او به آن اشاره شده است ــ و نظریهٔ شبان و رمهٔ اندرزنامه‌های شرق باستان تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد.[2] اندیشهٔ شبان فرمانروا از مجرای برخی از کتاب‌های عهد قدیم به

---

۱. خواجه نظام‌الملک از بهرام گور گزارش کرده است که گفته بود: «رعیت ما رمهٔ ... ما بُوَد». نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳۶۴، ص. ۳۳.

2. Michel Foucault, «*Omnes et singulatim*», *Dits et écrits*, IV, p. 141 sq.

مسیحیت راه یافته، چنان‌که به عنوان مثال، در ابیات ۷۰ تا ۷۲ از مزمور هفتاد و هشتم، داوود، «شاه و پیامبر»، شبانی خوانده شده که خداوند او را مأمور گرد آوردن رمهٔ امت کرده است و در بیت ۲۱ از مزمور هفتاد و هفتم نیز یَهْوه شبانی خوانده شده که «به دست موسیٰ و هارون امّت خود را هم‌چون رمه‌ای می‌چراند».

از پی‌آمدهای پراهمیت دریافت عیسوی سیاست در محدودهٔ شریعت و رابطهٔ شبان و رمه در اندیشهٔ سیاسی قرارگرفتن اخلاق ــ که به طور عمده فردی بود ــ درکانون بحث سیاسی و اِشراف اخلاق بر سیاست بود. در سده‌های میانه، دانش «تدبیر نَفْس» یا regimen animarum «اشرف علوم» یا ars artium بود، «سیاست مُدُن»، فرع بر سلوک و «تدبیر نَفْس» به شمار می‌آمد، فرد ــ یا چنان‌که ابن باجّه گفته بود، «مُتَوَحِّد» ــ و تدبیر نفس او، اصل و تدبیر مدینه فرع تلقّی می‌شد و، در واقع، سیاست مُدُن، به عنوان فن تدبیر مدینه، از این حیث، مورد بحث قرار می‌گرفت که زمینهٔ تدبیرِ نفسِ متوحد در شرایط مناسب مدینه‌ای بسامان و هماهنگ با آن فراهم آید. گرگوریوس بزرگ، در واپسین دههٔ سدهٔ ششم میلادی، در رساله‌ای با عنوان آداب شبانی، با اشاره به این‌که تدبیر نفس را باید قیاس از جسم گرفت، توضیح داده بود که «از روی یقین، چنین می‌نماید که تدبیر وجود انسان، که پیچیده‌ترین و متنوع‌ترین موجودات است، اشرفِ فنون است. اگر نسبتی میان طبِّ روحانی و علم‌الابدان برقرار شود، درک این امر مشکل نخواهد بود».[1] تا سدهٔ دوازدهم، قلمرو سیاست در میدان جاذبهٔ دیانت قرار داشت و در آن حل می‌شد. پادشاه، به تفویض خلیفهٔ بلاواسطهٔ خدا، نمایندهٔ او بر روی زمین بود تا وظیفهٔ خود را با تابع قرار دادن جسم به نفس در افق رستگاری اُخروی به انجام رساند. پادشاهی وظیفه‌ای برای تدبیر و انتظام غایات عوالم معنوی ــ رستگاری روح ــ و دنیوی ــ سلوک جسم ــ بود تا دنیا تابع آخرت و سیاست مُدُن تابع اخلاق دینی باشد.[2] در سدهٔ سیزدهم، با استوار شدن

1. Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, I, 1.

2. Michel Senellart, *Les arts de gouverner*, p. 40-1.

شالودهٔ نظام‌های سلطنتی و با کوشش‌های متألهین مسیحی برای تطبیق بحث‌های ارسطو در سیاست با مبانی الهیات، دامنهٔ شمول مضمون اصطلاح لاتینی regimen گسترش یافت و با regnum ــ به معنای نظام شاهی، قلمرو و نیز مقام پادشاهی ــ یکی شمرده شد، اما هنوز regnum به معنای صِرف فرمانروایی سیاسی نبود، بلکه تابعی از مفهوم نخست به شمار می‌آمد و کار سلطنت از وظیفهٔ هدایت نفس انسانی جدا نبود. به عبارت دیگر، وظیفهٔ پادشاه تابع الزامات اخلاق هدایت نفس انسانی و تأمین خیر عمومی بود و پادشاه کشور را مانند نفس خود با توجه به غایت فضیلت‌های اخلاقی اداره و هدایت می‌کرد.[1] بدین سان، قلمرو سیاست نسبت به حوزهٔ غایات معنوی، در درون جهانی هماهنگ و دارای مراتب میان سرشت طبیعی فرمانروایی یا regnum و ناظر بر غایات تدبیر یا regimen از استقلالی نسبی، اگرچه بی‌ثبات، برخوردار شد. با نوزایش، این هماهنگی و تعادل از میان رفت و با جدا شدن regimen از نظام غایات اخلاقی، به تابعی از منطق regnum تبدیل شد که «زور رها شده به حال خود را اصلی برای افزایش بی‌نهایت زور» قرار داده بود. پژوهنده‌ای که این مطالب را از تحقیق دقیق او نقل می‌کنیم، در مقام بیان انتقال از دریافت تدبیر ناظر بر غایات سده‌های میانه به مفهوم جدید حکومت می‌نویسد:

> لحظه‌ای که regimen از هر گونه افق ناظر بر غایات رها شد و در نوعی بازگشت دوری به خود، شرط اِعمال خود ــ یعنی قدرت ــ را غایت قرار داد، نمودارگذار از تدبیر سده‌های میانه به فن جدید حکومت بود که شهریار ماکیاوِلّی نمونهٔ بارز آن به شمار می‌آمد.[2]

ماکیاوِلّی، بویژه در رسالهٔ شهریار، با گسست از سیاست مُدُنِ ناظر بر غایات سده‌های میانه، راه بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی را هموار کرد، اما اگرچه او قلمرو غایات سده‌های میانه را نفی می‌کرد، ولی در نظر او نیز مانند متألهین مسیحی حکومت ناظر بر تدبیر امور ــ با این تفاوت عمده که در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی ضابطهٔ کارآیی اِعمال قدرت جانشین عدالت قدما شده بود ــ و

1. Senellart, op. cit. p. 29-30.
2. Senellart, op. cit. p. 41.

governo عینِ stato بود.

تردیدی نیست که گسستی که ماکیاوللی ایجاد کرد، اساسی بود، اما این گسست در دورهٔ گذاری انجام شد که با دریافت طبیعی ارسطویی از سیاست ــ در فاصلهٔ تعلیمات قدیمی پدران کلیسا، که در آن وظیفهٔ تدبیر امور حکومت محدودیت‌های قدرت را مشخص می‌کرد، و نظریه‌های تدوین شده در سدهٔ هفدهم که در آن‌ها تدبیر امور حکومتی تابعی از استقرار قدرت حاکم به شمار می‌آمد ــ آغاز شده بود.[1]

بحث دربارهٔ دگرگونی‌های اندیشهٔ سیاسی در سدهٔ هفدهم را در بخش دوم این نخستین جلد دنبال خواهیم کرد، اما پیش از آن‌که واپسین ملاحظات دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی را بیاوریم، برای درک درست جایگاه بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید، این نکته را باید به اجمال بگوییم که در دوره‌ای از تاریخ اندیشهٔ جدید اروپا که از آن به «اومانیسم شهروندی» تعبیر کرده‌اند، با بازگشت به اندیشهٔ سیاسی یونانی- رُمی که سیاست ارسطو و رساله‌های سیاسی سیسرون عمده‌ترین خاستگاه‌های آن به شمار می‌آمدند، اندیشهٔ سیاسی رایج، دریافتی نو از سیاست مُدُنِ قدما یا «علم سامان شهرهای آزاد» بود، دانشی که سیسرون civilis scientia یا civilis philosophia خوانده و اصطلاح civilis یا «مدنی» را به عنوان معادل اصطلاح یونانی politikos آورده بود.[2] در نخستین دهه‌های سدهٔ شانزدهم، اومانیست‌ها علم مدینه را اشرف علوم می‌دانستند و آن را بسیار می‌ستودند. در این نظام ارسطویی- سیسرونی که در قلمرو فلسفه، سیاست، خطابه و تاریخ‌نویسی رواج داشت، موضوع اندیشهٔ سیاسی بحث در بهترین شیوه‌های فرمانروایی و تدبیر امور و اصلاح نهادهای شهرهای آزاد بود و غایت علم سیاست ایجاد نهادهای حکومت قانون برای تأمین مصلحت عمومی برابر اصول عدالت و اعتدال تلقی می‌شد. در زبان سیاسی فلورانس، مفهوم lo stato که در تحول آتی آن به دولت، به عنوان نهادی مستقل از شخص فرمانروا و مفهوم

1. ibid.

2. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, xxiii, 66.

بنیادین اندیشهٔ سیاسی جدید، تبدیل شد، صبغه‌ای منفی داشت و یادآور جنبه‌های نامطلوب قدرت سیاسی، در تعارض آن با مصالح حکومت و ارزش‌های اخلاقی مسیحیت بود. ماکیاوِلّی، در مخالفت با سنت اندیشهٔ سیاسی اومانیست‌ها، در رسالهٔ شهریار ــ چنان‌که در نامه‌ای به فرانچسکو وتتوری اشاره کرده است ــ موضوع اندیشهٔ سیاسی را از بحث دربارهٔ بهترین شیوه‌های فرمانروایی و نظر و عمل شهروندی به نظریه‌پردازی دربارهٔ «فن ادارهٔ "دولت"» سوق داد و خود را نظریه‌پرداز arte dello stato نامید.[1] این نکته در نوشته‌های ماکیاوِلّی جالب توجه است که او، در رسالهٔ شهریار، واژهٔ stato را به تکرار به کار گرفته،[2] اما صفت «سیاسی» یا politico را به کار نمی‌گیرد، زیرا واژگان اندیشهٔ سیاسی رایج زمان او با گفتاری دربارهٔ شهر و مناسبات شهروندی که در ایتالیا vivere politico خوانده می‌شد، سازگار بود، در حالی‌که شهریار ماکیاوِلّی رساله‌ای دربارهٔ مناسبات شهروندی نبود تا او زبان اومانیسم شهروندی را به‌کار گیرد، بلکه رساله‌ای در توضیح State of a prince یا «"دولتِ" شهریار» و چگونگی به دست آوردن و نگاه‌داشت قدرت است.[3] رسالهٔ شهریار، هم‌چون درآمدی بر نظریه‌پردازی ماکیاوِلّی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی جدیدی است که زبان سیاسی اومانیسم شهروندی را به سبب ناسازگاری آن با واقعیت‌های

---

۱. این مطلب در نامهٔ مورخ ۱۰ دسامبر ۱۵۰۳ به فرانچسکو وتتوری که ماکیاوِلّی در آن توضیحی دربارهٔ تحریر رسالهٔ شهریار و مضمون آن آورده، آمده است. این نامه، برای فهم تحول اندیشهٔ سیاسی و تفسیر رسالهٔ شهریار، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و ما در فصل پنجم به نکته‌های دیگری که در آن نامه آمده، اشاره کرده‌ایم. ماکیاوِلّی این نامه را در چهل و پنج سالگی و زمانی نوشته است که از پانزده سال پیش آن به عمل و تأمل در سیاست می‌پرداخت. ماکیاوِلّی، در این نامه، ترکیب arte dello stato را در تعارض آن با ترکیب arte della seta و arte della lana در نامهٔ مورخ ۹ آوریل ۱۵۱۳ خود به همان وتتوری می‌آورد و تصریح می‌کند که او چیزی «دربارهٔ فنون پشم و ابریشم، و بحث دربارهٔ سود و زیان، نمی‌داند» و ناچار دربارهٔ فن فرمانروایی سخن می‌گوید. *in* Machiavel, *De principatibus*, p. 526-543

۲. ماکیاوِلّی، در رسالهٔ شهریار، در ۱۱۶ مورد واژهٔ stato به کار برده که ۲۲ مورد آن به صیغهٔ جمع و ۹۴ مورد آن به صیغهٔ مفرد است.

Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini, «Sur la langue du *Prince* : des mots pour comprendre et agir», *in* Machiavel, *De principatibus*, p. 556.

3. Maurizio Viroli, *From politics to reason of State*, p. 128-9. cf. *P*, II, § 2.

سیاسی، به کار نمی‌گیرد، اما با این همه واژهٔ State را که از آن پس در اندیشهٔ سیاسی به عنوان مفهوم بنیادین و به معنای دولت در تداول جدید آن رواج پیدا خواهد کرد، به معنای اصطلاحی آن به کار نمی‌گیرد.

کوئنتین اسکینر، از دیدگاه تحول مفاهیم، نشان داده است که مفهوم کمابیش «انتزاعی» حکومت فرمانروا، به عنوان مفهوم «دولت» ــ status لاتینی، و معادل آن در زبان‌های عوام، stato ایتالیایی و estat در زبان فرانسه ــ در نوشته‌های نظریه‌پردازان جمهوری‌خواهی آغاز سدهٔ شانزدهم پیدا شد.[1] این نویسندگان مفهوم قدرت حکومت را عینِ اقتدار فردی فرمانروا و کارگزاران حکومتی نمی‌دانستند، بلکه قدرت حکومت عرفی، در نظر آنان، در «ساختاری از قانون‌ها و نهادها» تجسم پیدا می‌کرد که فرمانروا و کارگزاران حکومتی می‌بایست آن را با توجه به ضابطهٔ مصلحت عمومی اداره می‌کردند. از این پس، «حفظ قدرت شخصی» ــ یا چنان‌که در ایتالیا گفته می‌شد mantenere lo stato ــ معنای کهن خود را که ناظر بر حفظ قدرت شخصی بود، از دست داد و اصطلاح stato به «دستگاه حکومتی» اطلاق شد که حکومت‌کنندگان وظیفهٔ حفظ آن را بر عهده داشتند.[2] در میان این نویسندگان که واژهٔ stato را در تداول جدید آن به کار بردند، چنان‌که اسکینر نیز توضیح داده است، ماکیاوللی، و چنان‌که گفته شد، بویژه رسالهٔ شهریار، جایگاه ارجمندی دارد، زیرا هم‌او بود که آشکارا تمایزی میان دولت و حکومت‌کنندگان وارد کرد و بر آن بود که «دولت‌ها» بنیادهای ویژهٔ خود را دارند.[3] اگرچه ماکیاوللی، بویژه در رسالهٔ گفتارها، هم‌چنان اصطلاح stato را در معنای کهن آن، به عنوان قلمرو فرمانروایی شهریار یا شیوهٔ حکومتی، به کار برده است، اما فقراتی نیز که او آن واژه را به «دستگاه قدرت سیاسی» اطلاق کرده است، اندک نیست. اسکینر بر آن است که ماکیاوللی، در فقره‌ای از گفتارها، آن‌جا که در بحث از دولت لوکورگوس می‌نویسد که «او "دولتی" را بنیاد گذاشت که

---

1. Quentin Skinner, «The state», T. Ball, J. Farr and R. L. Hans, *Political innovation and conceptual change*, p. 107 sq.
2. Skinner, op. cit. p. 108.
3. Skinner, op. cit. p. 108.

بیش از هشت سده برقرار بود»[1] و در جای دیگری نیز که از تنش‌های داخلی رُم باستان سخن به میان می‌آورد و این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا امکان داشت که در رُم "دولتی" بنیادگذاشته شود» که از بسیاری از سستی‌های دیگر شهرها بر کنار بماند،[2] گامی بزرگ در تحول مفهوم اصطلاح stato برداشته و آشکارا به مفهوم انتزاعی «دولت» جدید نزدیک شده است.[3]

از آن‌چه پیش از این، به تفصیل، دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی گفته‌ایم، می‌توان دریافت که با رساله‌های او دیدگاهی نوآیین در اندیشهٔ سیاسی مطرح شد که همهٔ مفسران، به‌رغم اختلاف نظرهایی بر سر تفسیر بخش‌هایی از آن، کمابیش اتفاق نظر دارند، اما پرسشی که در این واپسین صفحات می‌توان مطرح کرد، این است که معنای اندیشهٔ سیاسی و جایگاه آن در تاریخ اندیشهٔ سیاسی چه بود؟ تأکید برخی مفسران رساله‌های ماکیاوللی بر جایگاه او در تحول مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی و نقشی که در او در تأسیس و تدوین نظریهٔ جمهوری‌خواهی جدید ایفاء کرد، تأکید ما بر تحلیل رابطهٔ نیروها بویژه در رسالهٔ گفتارها و نیز این نکتهٔ اساسی که ماکیاوللی اندیشهٔ سیاسی را در پیوند آن با نظریه‌پردازی دربارهٔ جنگ و تاریخ‌نویسی مطرح کرده، مبین این دیدگاه در درک سرشت اندیشهٔ سیاسی است که ماکیاوللی طرحی نو در اندیشهٔ سیاسی انداخت و بدین سان، گسستی از سنت ایجاد کرد، اما دربارهٔ این نکته در میان مفسران نوشته‌های او اجماعی به وجود نیامده است که نسبت ماکیاوللی با اندیشهٔ سنتی را چگونه می‌توان توضیح داد و معنای بازگشت او را به شیوه‌های قدما، برجسته کردن دیدگاه‌های تاریخ‌نویسان قدیم و این‌که باید در سیاست از بنیادگذاران دنیای باستان تقلید کرد، در اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی و تحولی که او ایجاد کرد، چگونه باید فهمید؟ این پرسش‌ها که ما تنها اشاره‌ای به آن می‌کنیم، حتیٰ در کهن‌ترین تفسیرهای رساله‌های ماکیاوللی نیز مطرح شده است و امروزه، با گذشت چهار سده، مجموعهٔ کتاب‌ها و مقاله‌هایی که در پاسخ به این پرسش‌ها نوشته‌اند، خود کتابخانه‌ای بزرگ است. اگرچه رسیدن به اجماعی در این باره بعید

1. *D*, I, ii. 2. *D*, I, vi. 3. Skinner, op. cit. p. 110.

می‌نماید، اما این‌جا کوشش می‌کنیم نکته‌هایی را دربارهٔ از سه جریان اساسی در تفسیر رساله‌های ماکیاوللی بیاوریم تا پرتوی بر برخی زوایای تفسیری که در فصل پنجم عرضه کرده‌ایم، بیفکنیم.

بار دیگر، تکرار می‌کنیم که دربارهٔ جایگاه نظری اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی، از سده‌ها پیش، بحث‌های فراوانی صورت گرفته است و مفسران نظرات گوناگونی دربارهٔ معنای نوشته‌ها و سرشت اندیشهٔ سیاسی او ابراز کرده‌اند. اشارهٔ به آن بحث‌ها، در این صفحات پایانی، برای خوانندهٔ ایرانی که به هیچ یک از تفسیرهای مهم نوشته‌های ماکیاوِلّی دسترسی ندارد، نه سودمند است و نه مطلوب، اما به نظر می‌رسد که اشاره به برخی از نکته‌های این تفسیرها، برای فهم درست دیدگاه‌های ماکیاوِلّی، خالی از فایده نیست. در میان مفسران جدید نوشته‌های ماکیاوِلّی، به طور کلی، سه گرایش عمده را می‌توان تمیز داد: از میان گروه نخست که از دیدگاه معرفت‌شناسی در نوشته‌های ماکیاوِلّی نظر کرده‌اند، می‌توان به فیلسوف کانتی آلمانی، اِرْنْست کاسیرِر، اشاره کرد که در کتاب اسطورهٔ دولت، به این نکتهٔ اساسی برای فهم جایگاه دستگاه فکری در تاریخ اندیشهٔ سیاسی اشاره کرده است که ماکیاوِلّی را نمی‌توان در تداول «قدیم و سده‌های میانهٔ اصطلاح»، فیلسوف خواند، زیرا ماکیاوِلّی «دستگاه نظری و حتیٰ دستگاهی از اندیشهٔ سیاسی» بنیاد نکرده بود، اما هم‌او به درستی این نکتهٔ اساسی‌تر را نیز افزوده است که این امر موجب نشد نوشته‌های ماکیاوِلّی «به طور غیر مستقیم، تأثیر ژرفی بر تحول عمومی اندیشهٔ فلسفی جدید» نگذارد. این امر را سببی جز آن نبود که ماکیاوِلّی پیوندهای اندیشهٔ خود را «از همهٔ سنتِ حکمتِ مَدْرسی گسست؛ او سنگ بنای این سنت را ــ که نظامی مبتنی بر سلسله مراتب بود ــ در هم شکست».[1] پیکارجویی ماکیاوِلّی با سنت الهیات سیاسی که قدرت را برابر گفتهٔ پولس قدیس ناشی از خداوند می‌دانست و تا آغاز دوران جدید نیز نظریه‌ای رایج بود، اگرچه پیکاری تمام‌عیار بود، اما به رویارویی نینجامید، زیرا چنان‌که کاسیرِر می‌گوید، ماکیاوِلّی، بی‌آن‌که «اساس

1. Ernst Cassirer, *The myth of the state*, p. 135.

این اصل را مورد حمله قرار دهد، به آن وقعی نگذاشت». او از تجربهٔ خود سخن می‌گفت، راه و روش به قدرت رسیدن فرمانروایان نوخاسته را مورد بررسی قرار می‌داد و این تجربه به او آموخته بود که قدرت سیاسی واقعی به هیچ وجه الهی نمی‌تواند باشد. ماکیاوللی از پژوهش در بنیان «شهریاری‌های نوبنیاد» دریافته بود که باید شالودهٔ دستگاه اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه را ویران کرد تا زمینه برای تدوین اندیشهٔ سیاسی واقع‌گرایی که او تأسیس کرده بود، فراهم شود. «به نظر او، منشأ الهی حقوق پادشاهان، یکسره، توهّمی بیش نبود، فرآوردهٔ خیال و نه اندیشهٔ سیاسی».[1] ماکیاوللی، با پشت کردن به شیوهٔ مجادلات کلامی سده‌های میانه، بررسی امور واقع حیات سیاسی را موضوع اندیشهٔ سیاسی دوران جدید قرار داد و بر آن بود که با تأکید بر «طبیعت امورِ» واقع می‌توان بنیان نظام مبتنی بر سلسله مراتب و حکومت‌های شرعی را نابود کرد. بدین سان، ماکیاوللی روش نویی برای پژوهش دربارهٔ سیاست تدوین کرد که با انقلابی که سده‌ای پس از او در قلمرو کیهان‌شناسی صورت گرفت، سازگار بود. کاسیرِر می‌نویسد:

> این‌جا نیز می‌توانیم پیوندی نزدیک میان کیهان‌شناسی جدید و دانش سیاسی جدید دورهٔ نوزایش مشاهده کنیم. در هر دو مورد، فاصلهٔ میان عالم "اعلیٰ" و جهان "ادنیٰ" از میان رفته است. اصول و قانونمندی‌های طبیعی واحدی بر "عالم اعلیٰ" و "جهان ادنیٰ" فرمان می‌رانند. در نظام طبیعت و سیاست، امور در مرتبهٔ یکسانی قرار دارند. ماکیاوللی حرکت‌های سیاسی را با همان روحیه‌ای مورد بررسی و تحلیل قرار داد که، سده‌ای پس از او، گالیله حرکت اجسامِ در حالِ سقوط را مورد بررسی و تحلیل قرار داده بود. او بنیادگذار نوع جدیدی از علم پویایی و ایستایی سیاست شد.[2]

ماکیاوللی با به کار بردن روش جدیدی در بررسی مناسبات سیاسی، یکسره، گسستی از اندیشهٔ سیاسی قدیم که بر شالودهٔ اندیشهٔ فلسفی استوار بود، ایجاد

---

1. Cassirer, op. cit. p. 135-6.
2. Cassirer, op. cit. p. 136.

کرد. افلاطون سیاست را از مقولهٔ «فـن» یـا technè و آن را دانش یـا epistemè می‌دانست که ناظر بر اصول کلی علم سیاست است. او در مقام مناقشه بر نظرات سوفسطاییان که کوشش می‌کردند قواعدی برای رفتار سیاسی عرضه کـنند، آن قواعد را فاقد اعتبار نظری و ارزش فلسفی خواند. به خلاف افلاطون، ماکیاوِلْلی از «هنر فرمانروایی» یا arte dello stato سخن می‌گوید که تـنها اصـول عـملی سیاست را شامل می‌شود. اصول افلاطونی، تنها نظری نـیستند، بـلکه وجـهی عملی دارند و تنها منطقی نیستند، بلکه دارای جنبه‌ای اخلاقی نیز هستند و هیچ کسی را بدون آگاهی از این اصول کلی نمی‌توان سیاستمداری راستین خواند، زیرا او فاقد علم به علّت‌هاست. وانگهی، افلاطون و پیروان او کوشش می‌کردند نظریهٔ دولت مشروع را تدوین کنند، در حالی‌که که نظریهٔ ماکیاوِلْلی و اندرزهای سیاسی او به یکسان شامل حکومت‌های مشروع و نامشروع می‌شود و چنان‌که کاسیرِر می‌گوید : «آفتاب فرزانگی سیاسی او به یکسان بر شهریاران مشروع و غاصبان یا خودکامگان، بر فرمانروایان عدل و جور می‌تابد.»[1] در ایـن نـظریهٔ واقـع‌گرایـی، سـیاست، بـه عـنوان دانش پـژوهش دربارهٔ حـرکت‌هایی کـه از قـانونمندهایی هـمانند قـانونمندهای طـبیعی تـبعت مـی‌کند، قـلمرو اخـلاق خصوصی فردی نیست. کاسیرِر با تکرار جملهٔ قـصاری از تـالِیران، سـیاستمدار فرانسوی، که گفته بود «این عمل بالاتر از جنایت، و یک خطاست»، می‌گوید که آن‌چه در یک سیاستمدار، به نظر ماکیاوِلْلی، قابل ایـراد و نـابخشودنی است، جنایت‌های او نیست، بلکه خطاهای اوست.[2]

در دهه‌های اخیر، مفسران، با بررسی دقیق نوشته‌های ماکیاوِلْلی، نظر کاسیرِر دربارهٔ سرشت علمی اندیشهٔ سیاسی او را مورد تردید قرار داده‌اند. بر پایهٔ آن‌چه پیش از این آوردیم، به اجمال، می‌توان گفت که سیاست، به عنوان تأمل در رابطهٔ نیروها، از اصل ثابتی تبعیت نمی‌کند، بلکه هر عملی می‌تواند در زمان و مکان ویژه‌ای، درست و در شرایط دیگری نادرست باشد. چنان‌که یکی از مفسران در مقام مناقشه بر تفسیر کاسیرِر گفته است، «اگر علم به معنای شـناخت راسـتین

1. Cassirer, op. cit. p. 154-5. 2. Cassirer, op. cit. p. 146.

اموری باشد که صورت دیگری نمی‌تواند به خود بگیرد، نوشته‌های ماکیاوللی نسبتی با آثار دانشمندان نخواهد داشت. مطرح کردن اصول کلی، ارجاع به سرمشق‌های گذشتگان و توضیح دربارهٔ تمایلات خاص افراد ناسازگار نیستند، بلکه می‌توانند مقدمهٔ استدلال واحدی باشند.»[1] ماکیاوللی کوشش می‌کند با یادآوری سرمشق کارهای گذشتگان و برجسته کردن سودمندی آن‌ها برای اهل عمل زمان حال، خطابه را با خردمندی آشتی دهد. او به دنبال حقیقت علمی یا فلسفی نیست، بلکه می‌خواهد اندرزهای سیاسی سودمند عرضه کند، زیرا عمل سیاسی از قانونمندی‌های استوار تبعیت نمی‌کند و از آن‌جا که موضوع سیاست فاقد جنبهٔ یقینی است، تأمل در قلمرو سیاست هیچگاه به حقیقتی ضروری راهبر نمی‌شود. با توجه به چنین دریافتی می‌توان بسیاری از تنش‌های درونی نوشته‌های ماکیاوللی را ــ اگر نخواهیم آن‌ها را تعارض‌های سخن او بدانیم ــ حل کرد. به عنوان مثال، ماکیاوللی، در شهریار، گفته بود که بهتر آن است که از شهریار بترسند تا این‌که او را دوست داشته باشند،[2] اما هم‌او، در گفتارها، به خلاف گفتهٔ پیشین خود، به مناسبتی دیگر، می‌نویسد : «گاه باشد که رفتاری انسانی و خیرخواهانه از عملی قهرآمیز و توأم با خشونت مؤثرتر باشد. اغلب، اندکی انسانیت و شفقت، عفت و گشاده‌دستی، دروازه‌های ولایت یا شهری را که با جنگ و یا هر نیروی بشری دیگری باز نمی‌شد، گشوده است» و هم‌او در دنبالهٔ همین مطلب می‌افزاید که «برای این امر، در تاریخ، نمونه‌های بسیاری می‌توان پیدا کرد».[3] ماکیاوللی، در قلمرو سیاست به حقیقتی متفاوت با حقیقت دانش‌های دقیق توجه دارد که او از آن به la verità تعبیر می‌کند و صفت effettuale به معنای مؤثر یا ایجاد کننده را از این حیث به آن می‌افزاید که ــ چنان‌که خود او در همان فصل از شهریار می‌گوید ــ سخنی سودمند یا utile به شهریار گفته باشد.[4] مفسری که این مطالب را از پژوهش او دربارهٔ ماکیاوللی نقل می‌کنیم، در مقام نتیجه‌گیری می‌افزاید که غایت اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، بیان

1. Maurizio Viroli, *Machiavelli*, p. 72. 2. *P*. XXI. 3. *D*. III, xx.
4. *P*, XV, 3.

قانونمندهای همیشگی عمل سیاسی نیست، بلکه اندرزهای سودمندی است که در شرایط ویژه‌ای می‌تواند شهریاری را به کار آید. بنابراین، حقیقت اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، نه حقیقتِ دانشمند، بلکه حقیقتِ «سودمند»ِ دانش خطابه و ناظر بر نیل به نتیجه‌ای معین است.[1]

این دریافت «تفریطی» از اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی را بسیاری از مفسران جدید در تعارض آن با دیدگاهی آورده‌اند که ارنست کاسیرِر از آن دفاع کرده بودْ و می‌توان آن را تفسیر «افراطی» نوشته‌های ماکیاوللی خواند. البته، این نکته را نباید ناگفته گذاشت که دریافتی از نوشته‌های ماکیاوللی که ما پیش از این، در فصل پنجم، به آن اشاره کرده بودیم، و در این‌جا نیز اجمالی از آن را آوردیم، در مقایسه با دیدگاه کاسیرر، در پژوهش‌های مربوط به ماکیاوللی، دارای اهمیت است. در کانون این تفسیر رساله‌های ماکیاوللی فن خطابه قرار دارد که از ویژگی‌های اندیشهٔ دورهٔ نوزایش بود و، نخست، تاریخ‌نویس اندیشهٔ سیاسی و مفسر انگلیسی ماکیاوللی، کوئنتین اسکینر، مطرح کرد،[2] و مفسران دیگری نیز به دنبال او در بسط این تفسیر کوشیدند. این گروه از مفسران عمدهٔ نوآوری‌های اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی را مندرج در تحت خطابه می‌دانند و با تحلیل زبان ماکیاوللی که پیوندهایی با زبان رایج خطابه در سدهٔ پانزدهم و شانزدهم ایتالیا دارد، کوشش می‌کنند اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی را در سازگاری با اومانیسم شهروندی مورد بررسی قرار دهند. بحث دربارهٔ ایرادهای احتمالی که می‌توان بر این تفسیر گرفت، نیازمند مجال فراخ دیگری است؛ خواننده‌ای که فصل پنجم این جلد را از نظر گذرانده باشد، با دیدگاهی متفاوت متوجه خواهد شد که ما با توجه به متن نوشته‌های ماکیاوللی و با سود جستن از عمدهٔ نوشته‌های مفسران عرضه کرده‌ایم. در این صفحات، به تفسیر دیگری از اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی

---

1. Viroli, op. cit. p. 82.

۲. اشاره‌هایی گذرا به این مطلب در رسالهٔ کوچک، اما بسیار پراهمیت زیر از کوئنتین اسکینر آمده است، اما نویسندهٔ ایتالیایی که توضیح او را در این صفحات آوردیم، به تصریح، گفته است که فکر توضیح رساله‌های ماکیاوللی با توجه به زبان خطابه را اسکینر به او القاء کرده است. ر.ک. کوئنتین اسکینر، ماکیاوللی، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو ۱۳۷۳.

اشاره می‌کنیم که از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی و نوآوری‌های او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دو دهه‌ای پس از انتشار افسانهٔ دولت کاسیرِر و پیش از آن‌که بر پایهٔ پژوهش‌های جدید، تفسیرهای نویی از اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی عرضه شود، فیلسوف معاصر فرانسوی، لوئی آلتوسر، در رساله‌ای کوتاه، اما پراهمیت ــ که پس از مرگ این فیلسوف به چاپ رسید ــ به نکته‌های دقیقی برای فهم سرشت اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی اشاره کرده است. آلتوسر نه به معنای رایج کلمه فیلسوف سیاسی بود و نه پژوهندهٔ اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی، اما از آن‌جا که از دیدگاه ویژه‌ای در نوشته‌های بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید نظر می‌کرد، تأمل در تفسیر او می‌تواند در گشودن برخی گره‌های اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی کارساز باشد. آلتوسر یکی مهم‌ترین مفسران اندیشهٔ هگل و مارکس در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم بود، اما او، به خلاف هواداران مارکسیسم مبتذل که نمی‌توانستند سرشت اندیشهٔ سیاسی ماکیاوِلّی را دریابند، با برجسته کردن نسبت عمل و نظر در نوشته‌های ماکیاوِلّی، پیشتر از بسیاری از مفسران اندیشهٔ ماکیاوِلّی، پرتوی بر منطق اندیشهٔ او افکند. به نظر آلتوسر، خوانندهٔ نوشته‌های ماکیاوِلّی، در فهم اندیشهٔ او با مشکلی جدّی مواجه است که فیلسوف فرانسوی آن را «یگانه بودن ماکیاوِلّی» نامیده است، زیرا اگرچه در اندیشهٔ ماکیاوِلّی «نظریه‌ای» وجود دارد، اما نمی‌توان آن را به صورت دستگاهی نظری و در کلّیت مفهومی آن بیان کرد. در قرائت رساله‌های ماکیاوِلّی، «این نکته پرتعارض می‌نماید که اگرچه آشکارا ما پیوسته با اندیشهٔ نظری بسیار دقیقی سر و کار داریم، اما نقطهٔ مرکزی، یعنی مکانی را که از دیدگاه نظری همه چیز در آن‌جا به هم گره می‌خورد، هرگز نمی‌توان در حوزهٔ پژوهش به دست آورد. عرضه کردن توضیحی منظم، عاری از تضاد و خلأ، از نظریه‌ای که به طور شگفت‌انگیزی به صورت فقراتی از کلّی که کروچه "ناتمام" توصیف کرده است، یعنی کلّی که به نظر می‌رسد غایب است، و فقراتی که به طور عجیبی در مکانی تغییر شکل داده، قرار داده شده‌اند، ممکن نیست؛ فقراتی که سرشت آن‌ها مانع از احاطه بر آن‌هاست و نمی‌توان آن‌ها را در وحدتی پایان یافته، گرد آورد». آلتوسر به این نکتهٔ اساسی برای فهم

پیچیدگی‌های رساله‌های ماکیاوللی التفات پیدا کرده بود که حتیٰ اگر در اندیشهٔ سیاسی او «نظریه‌ای» وجود داشته باشد، این نظریه از نظام اندیشهٔ سیاسی او غایب است، یا دست‌کم، به عنوان امری غایب عمل می‌کند. اندیشهٔ سیاسی، به اعتبار این‌که نظامی فکری است، و اگر بخواهیم آن را به عنوان منظومه‌ای از اندیشه بفهمیم، مبتنی بر «نظریه‌ای» است، اما آن‌چه در حوزهٔ پژوهش وجود دارد، فقراتی از نظریه‌ای است که نشان دادن آن نظریه ممکن نیست. آن‌گاه، آلتوسر، در دنبالهٔ مطلب، اضافه می‌کند که «گویی در اندیشهٔ ماکیاولّلی آنی وجود دارد که با قواعد رایج قراردادها نمی‌توان درک کرد.»[1] آلتوسر، پس از طرح این فرض که احتمال دارد موضوع نظریه‌پردازی ماکیاولّلی «قانونمندی‌های تاریخ» باشد، به درستی، آن را نفی و اشاره می‌کند که موضوع اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی، «طرح مشکلی سیاسی» یا position d'un problème politique است و بدین سان، «می‌توان دریافت که ماکیاولّلی همهٔ «قانونمندی‌های» تاریخی یا تکامل عمومی و منظم را در آن وارد نمی‌کند، بلکه تنها فقراتی نظری برای ایضاح وضع و درک این یگانه مورد مشخص را مطرح می‌کند.»[2] به نظر آلتوسر این شیوهٔ طرح بحث، «ابزاری نظری است که گسستی از عادت‌های خطابی رایج که در آن عام بر خاص اِشراف دارد، ایجاد می‌کند.»[3]

پیش از این نیز گفته‌ایم که از ویژگی‌های اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی این بود که او به احکام کلّی در رابطهٔ نیروهای سیاسی اعتقاد نداشت و به خلاف فیلسوفان سیاسی قدیم که کوشش می‌کردند احکام کلّی صادر کنند، از مجرای توضیح موارد خاص به تبیین احکام عام می‌پرداخت. او از تجربهٔ سیاسی خود، و نیز به عنوان نظریه‌پرداز جنگ، به این نکته پی برده بود که هیچ حکم کلّی پیشین وجود ندارد و اگر بتوان در اندیشهٔ سیاسی حکم عامی صادر کرد، جز برآیند نتایجی که از توضیح موارد خاص گرفته شده باشد، نخواهد بود. آلتوسر، با وارد کردن مفهوم عمل سیاسی در اندیشهٔ سیاسی، نظر مفسران رساله‌های ماکیاوللی را به

1. Louis Althusser, «Machiavel et nous», p. 56.

2. Althusser, op, cit. p. 57-8.

3. Althusser, op. cit. p. 58.

این نکتهٔ اساسی جلب کرد که نسبت با اندیشهٔ سیاسی، نسبتی نظری نیست و در قلمرو نظر قرار ندارد، بلکه این نسبت، به طور عمده، سیاسی، و تابع قانونمندی‌ها و منطق رابطهٔ نیروهاست. او می‌نویسد :

> آن‌چه ماکیاوللی از مجرای بررسی نظری یک مشکل سیاسی عرضه می‌کند، چیزی غیر از بررسی یک مشکل نظری است. منظور من این است که نسبت او با مشکل سیاسی مورد بحث، نسبتی نظری نیست، بلکه نسبتی سیاسی است. منظور من از نسبت سیاسی، نسبت نظریهٔ سیاسی نیست، بلکه نسبت عمل سیاسی است. این‌که این نسبت سیاسی عناصری از نظریهٔ سیاسی را وارد می‌کند، در نظر ماکیاوللی، از ضرورت خود عمل سیاسی است، اما تنها دیدگاهِ عمل سیاسی است که چگونگی نسبت با عناصر نظریهٔ سیاسی، و چگونگی و ابزار خود عناصر نظریهٔ سیاسی را معین می‌کند.[1]

وانگهی، نظریه‌پردازی ماکیاوللی، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی ناظر بر صدور احکام کلّی و دارای اعتبار در حوزهٔ نظر نیست؛ با ماکیاوللی، کانون نظریه‌پردازی سیاسی از مشکل سیاسی به مشکل عمل سیاسی انتقال داده شده است تا اندیشهٔ سیاسی در قلمرو رابطهٔ نیروها سامان داده شود و بنابراین، به خلاف نظر کاسیرِر، ماکیاوللی، بیشتر از آن‌که سهمی در تدوین نظریهٔ معرفتی جدید داشته باشد، اندیشمند عمل سیاسی، به دست آوردن قدرت و شیوه‌های نگاه‌داشت آن بود. ماکیاوللی، از این حیث، مانند معاصران خود، از دیدگاه معرفتی در جدال قدما و متأخرین وارد نشد که به نظر او، اندیشهٔ سیاسی، در حوزهٔ نظر قرار نمی‌گیرد و صِرف تأمل نظری در سیاست نیست، بلکه عمل سیاسی، هم‌چون کانونی است که اندیشهٔ سیاسی جدید، جز بر محور آن سامان نمی‌یابد.

> کانون عناصر نظری تنها از این حیث مشکل سیاسی مشخص ماکیاوللی است که کانونِ خودِ این مشکلِ سیاسی، عملِ سیاسی است. بدین سان، عمل سیاسی، در قلمرو نظری پدیدار می‌شود که،

1. Althusser, op. cit. p. 58-9.

نخست، بحث علم سیاست، به طور کلی، و آن‌گاه، یک مشکل سیاسی خاص، در آن مطرح بود.[1]

بدین سان، ماکیاوللی، به خلاف گفتهٔ هگل که او را نظریه‌پرداز دولت ملّی و وحدت ملّی ایتالیا می‌دانست، سخنی از دولت ملّی، به طور عام و در صورت خاص آن، به میان نمی‌آورد، بلکه بر عکس، به نظر آلتوسر، او این مشکل را «به عنوان یک مورد» یا «اوضاع و احوالی خاص» یا conjoncture singulière مطرح می‌کند. از این‌رو، آلتوسر ماکیاوللی را نخستین اندیشمندی می‌داند که حتیٰ اگر «آگاهانه، مفهوم اوضاع و احوال» را تدوین نکرد، اما لاجرم، آن مفهوم را موضوع تأمل نظری انتزاعی و منظم خود قرار داد.[2]

افزون بر این، چنان‌که به تکرار گفته شد، ماکیاوللی، اندیشمند جمهوری‌خواهی جدید و نظریه‌پرداز نهادهای آن بود و با اقدام به نوعی جا-به-جایی در موضوع اندیشهٔ سیاسی از توجیه مشروعیت قدرت به توضیح سامان، عملکرد و مشروعیت نهادها، به پیکاری بی‌سابقه با اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه برخاست. ماکیاوللی در دوره‌ای می‌زیست که با پایان سده‌های میانه و آغاز دوران جدید تاریخ اروپا، دامنهٔ جدال میان قدما و متأخرین که پیش از آن به قلمرو الهیات مسیحی محدود می‌شد، به دیگر حوزه‌های تاریخ اندیشه گسترش یافت. در فصل نخست، اشاره‌هایی به این بحث آمده است، اما سبب این‌که ما در همان‌جا به دیدگاه‌های ماکیاوللی در این باره اشاره نکردیم، این بود که اگرچه جدال میان قدما و متأخرین از رساله‌های او، بویژه گفتارها، غایب نبود، اما ماکیاوللی تنها از دیدگاه معرفتی در این بحث وارد نشد. بر عکس، او، با تأمل در سرشت عمل سیاسی و رابطهٔ نیروها، از دیدگاهی متفاوت در جدال قدما و متأخرین وارد شد و با تکیه بر دیدگاه‌های قدما با متأخرین به مناقشه برخاست، نسبت میان آن دو را بر هم زد و نشان داد که غایت جدال قدما و متأخرین جز نقادی سنت برای هموار کردن راهی که به تأسیس می‌انجامد نیست. از این‌رو، گفتیم که حتیٰ آن‌جا که ماکیاوللی، در آیین سیاست و آداب جنگ، تقلید از قدما

1. Althusser, op. cit. p. 59. 2. ibid.

را توصیه می‌کند، این تقلید را باید هم‌چون تأسیس نوآیین در دوران جدید فهمید. ماکیاوللی، به خلاف بسیاری از نویسندگان دورهٔ نوزایش و پس از آن ــ که به پیکاری بی‌امان با همهٔ وجوه سنت برخاستند ــ اهل نقادی از سنت بود و با این نقادی توانست امکانات سنت را در پیکار با سنت به کار گیرد و در واقع، با تدوین منطق نقادی سنت راهی را هموار کند که نقادی از سنت با امکانات سنت امکان‌پذیر شود. لِئو اشتراوس، در تفسیر پراهمیت خود بر رساله‌های ماکیاوللی با عنوان تأملاتی دربارهٔ ماکیاوللی،[1] به درستی، بر این نکته تأکید کرده است که ماکیاوللی بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی جدید را با تکیه بر نقادی سنت سامان داده است. در قول این فیلسوف سیاسی و مفسر دقیق ماکیاوللی خلافی نیست، اما این نکته را نیز باید افزود که گسست از سنت اندیشهٔ سیاسی قدما با بازگشتی به قدما امکان‌پذیر شده است. گسست ماکیاوللی از سنت، اِعراض از آن و بی‌التفاتی به منطق اندیشهٔ قدما نبود؛ این گسست با بازگشت به سنت، تن در دادن به منطق قدما و ــ چنان‌که مارکس، به مناسبت دیگری، دربارهٔ هگل گفته بود ــ با دست‌یافتن به «هستهٔ معقول» سنت امکان‌پذیر شد، نسبت پیچیده‌ای با سنت که تنها ایضاح آن می‌تواند پرتوی بر سرشت نوآیین اندیشهٔ سیاسی دوران جدید بیفکند که، نخست، ماکیاوللی پای در سرزمین نامکشوف آن گذاشت. بدین سان، بازگشت ماکیاوللی به نوشته‌های قدما، چنان‌که یکی از مفسران آثار او گفته است، تنها از باب توضیح «باستان‌شناختی» بنیادهای اندیشهٔ سیاسی جدید نبود، بلکه او کوشش کرد تا با تکیه بر سنت قدما طرحی از «تبارشناسی ضعف فطری و درمان‌ناپذیر متأخرین در امر سیاست» به دست دهد.[2] او، در نیمه‌راه پایان سده‌های میانه تا آغاز انقلاب فرانسه، با نظریهٔ عمل سیاسی خود، گامی بلند به سوی تدوین نظریهٔ جمهوری‌خواهی برداشت و در قلمرو نظر، چنان شالودهٔ استواری برای آن فراهم آورد که پس از او هیچ نظریه‌پرداز سیاسی نتوانست به مبنای نظری او بی‌اعتنا بماند. اگرچه پیش از ماکیاوللی، در حوزهٔ

1. Leo Strauss. *Thoughts on Machiavelli.*

2. Thierry Méssinier. *Machiavel, la politique et l'histoire.* p. 234

اندیشهٔ سیاسی، نویسندگان بسیاری به جدال با اندیشهٔ سنتی برخاسته بودند، اما چنان‌که لئو اشتروس گفته است، «نخستین موج تجدد» با نظریهٔ عمل سیاسی و جمهوری‌خواهی او بر پیکر سفینهٔ اندیشهٔ سنتی برآمد و آسیب‌هایی کاری بر آن وارد آورد تا جایی که از آن پس، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی تجدید اندیشهٔ سنتی هرگز ممکن نشد و شگفت این‌که ماکیاوللی در به وجود آوردن این موج از همهٔ امکاناتی که قدما در اختیار او گذاشته بودند، سود جست.

شرح حال‌نامه

آریوس، Arius: کشیش اسکندریه در سال‌های ۲۰-۳۱۰ که الوهیت عیسیٰ مسیح را نفی می‌کرد و پیروان او انشعابی در کلیسا ایجاد کردند.

آلبرت کبیر، Albertus Magnus: ۱۲۰۰-۱۲۸۰، حکیم الهی آلمانی، از ارسطوییان حوزهٔ علمیهٔ پاریس و استاد تُماس قدیس.

آلکوئین، Alcuin: ۷۳۰-۸۰۴، از اعیان انگلستان و بزرگان دربار شارلمانی.

آلوارو پلایو، Alvaro Pelayo: ۱۲۷۵-۱۳۴۹، حکیم متأله و اسقف پرتغالی.

آمبروسیوس قدیس، Ambroise: ۳۴۰-۳۹۷، از پدران کلیسا، او با مادر اُگوستین دوستی داشت و موجب شد اُگوستین از مانویت به مسیحیت بگرود.

آناستاسیوس، Anastasius: ۴۳۰-۵۱۸، امپراتور رُم شرقی.

آنسلم قدیس، Anselm of Canterbury: ۱۰۳۳-۱۱۰۹، فیلسوف و متأله، از بنیادگذاران حکمت مَدْرَسی.

پییر ابلار، Pierre Abélard: ۱۰۷۹-۱۱۴۲، حکیم الهی فرانسوی و از ارسطوییان حوزهٔ علمیهٔ پاریس. او جدل را در الهیات مسیحی وارد کرد.

اراسموس، Erasmus: ۱۴۶۶-۱۵۳۵، اومانیست هلندی، مترجم کتاب مقدس به زبان لاتینی.

اگنیوس سوم، Eugenius III: مرگ ۱۱۵۳، از روحانیان ایتالیایی که به سال ۱۱۴۵ به مقام پاپی رسید.

اِگیدیُیوس رُمانوس، Aegidius Romanus: معروف به زیل رُمی، ۱۲۴۳-۱۳۱۶، از راهبان فرقهٔ اُگوستینی و از شاگردان تُماس قدیس در حوزهٔ علمیهٔ پاریس و مدرس آن حوزه.

اُگوستین قدیس، Saint Augustin: ۳۵۴-۴۳۰، از بزرگ‌ترین متألهین مسیحی، متولد شمال آفریقا، نخست، مانوی مذهب بود، اما در سال ۳۸۷ به مسیحیت گروید و تعمید یافت.

اینریوس بُلونیایی، Irnerius: مرگ ۱۱۱۸، حقوقدان ایتالیایی.

اینُکِنتیوس سوم، Innocentius III : ۱۱۶۰-۱۲۱۶، از روحانیان ایتالیایی که به سال ۱۱۹۸ به مقام پاپی رسید. او اصلاحات گرگوریوس هفتم را در نهاد کلیسا دنبال کرد و در زمان او دستگاه کلیسا اعتباری تمام یافت.

بارتلمهٔ لوکّایی، از شاگردان تُماس قدیس که پس از مرگ استاد رسالهٔ دربارهٔ پادشاهی او را تکمیل کرد.

بُختُ‌النصر، ۶۰۵-۵۶۲ پیش از میلاد، شاه بابِل که اورشلیم را ویران و ساکنان آن را تبعید کرد.

هنری براکتن، Henry of Bracton : ۱۲۱۶-۱۲۶، فقیه، قاضی و حقوقدان انگلیسی. او نخستین رسالهٔ مهم حقوق عرفی انگلستان را تدوین کرده است.

برنار قدیس، Saint Bernard de Clairveaux : ۱۰۹۰-۱۱۵۳، راهب صومعهٔ کْلِروو و بنیانگذار یکی از فرقه‌های رهبانیت.

لئونارَدو بْرونی، Leonardo Bruni : ۱۳۷۰-۱۴۷۵، اومانیست ایتالیایی.

بُسوئه، Jacque-Benigne Bossuet ۱۶۲۷-۱۷۰۴، حکیم الهی کاتولیک، اسقف و معلم خصوص ولیعهد فرانسه.

بُنیفاتیوس هشتم، Bonfatius VIII : ۱۲۳۵-۱۳۰۳، از روحانیان ایتالیایی که به سال ۱۲۹۴ به مقام پاپی رسید و فتوای معروف به *Unam Sanctam* را دربارهٔ جایگاه کلیسا و مقام پاپ در دنیای مسیحی صادر کرد. از اقدامات او انتشار مجموعهٔ حقوق شرع کلیسا بود.

گیّوم بوده، Guillaume Budé : ۱۴۶۸-۱۵۴۰، اومانیست فرانسوی، بزرگ‌ترین یونانی‌دان زمان خود و سیاستنامه‌نویس.

بلز پاسکال، Blaise Pascal ۱۶۲۳-۱۶۶۲، دانشمند و حکیم الهی فرانسوی. نویسندهٔ تأملات و رساله‌ای دربارهٔ خلأ.

روبرتو بلّارمینو، Roberto Bellarmino : ۱۵۴۲-۱۶۲۱، حکیم الهی ایتالیایی، از راهبان فرقهٔ یسوعی، مطران کلیسا و از مخالفان سرسخت اصلاح دینی. او از کارگزاران تفتیش عقاید بود و در بازجویی‌های گالیله شرکت فعال داشت. به سال ۱۹۳۰، با فتوای پاپ در شمار قدیسان درآمد.

پترارکا، Francesco Petrarca : ۱۳۰۴-۱۳۷۳، نویسندهٔ اومانیست ایتالیایی.

پْـرودُن، Joseph Proudhon : ۱۸۰۹-۱۸۶۵، اقـتصاددان و سـیاسی‌نویس فـرانـسوی. نظریه‌پرداز آنارشیسم و نویسندهٔ کتاب فلسفهٔ فقر.

پطرس قدیس، مرگ ۶۴، حواری عیسیٰ مسیح، اسم اصلی او شمعون بود، اما عیسیٰ مسیح او را به «کِفاس» ـ petra در لاتینی ـ ملقب کرد که در آرامی به معنای صخره است. برابر سنت کلیسایی او نخستین خلیفهٔ عیسیٰ مسیح و بنیادگذار کلیسا بوده است.

پولس قدیس، از یهودیان بنیامینی که در اورشلیم به تحصیل شریعت یهودی پرداخت و به آیین عیسیٰ مسیح گروید و در شمار حواریان او درآمد. او با زبان و فرهنگ رُمی و یونانی آشنایی کاملی داشت. یکی از نخستین نظریه‌پردازان الهیات مسیحی.

پییر لومبار، Petrus Lombardus : ۱۱۰۰-۱۱۶۰، حکیم الهی ایتالیایی و اسقف پاریس. نویسندهٔ کتابی با عنوان الفصول یا *Sententiarum libri IV* نوشت که تا انتشار کلیات الهیات تُماس قدیس مهم‌ترین کتاب درسی الهیات مسیحی به شمار می‌آمد و شرح‌ها، حواشی و تعلیقه‌های بسیاری بر آن نوشته شد.

ترتولیانوس، Tertullien : از برجسته‌ترین پدران کلیسای آفریقای رُمی- مسیحی، اسقف کارتاژ و از نویسندگان بزرگ زبان لاتینی که در حدود سال ۲۲۰ میلادی درگذشته است. اعتبار اُگوستین قدیس در سده‌های میانه از اهمیت ترتولیان کاست.

تُماس آکویناسی، Saint Thomas : ۱۲۲۵-۱۲۷۴، حکیم الهی اهل ایتالیا، از شاگردان آلبرت کبیر، استاد الهیات در حوزهٔ علمیهٔ کُلْن و پاریس.

جاکوبی اهل ویتِرْبیو، Jacobi de Viterbio : ۱۲۵۵-۱۳۰۸، از راهبان اُگوستینی در ویتربیو در ایتالیا به دنیا آمد و در حوزهٔ علمیهٔ پاریس درس خواند. از او رساله‌های بسیاری در الهیات و بویژه کلیساشناسی باقی مانده است.

جان اهل سالسبوری، John of Salisbury : مرگ ۱۱۸۰، حکیم الهی و از روحانیان متنفذ در خدمت پاپ.

دانته آلیگیِری، Dante Alighieri : ۱۲۶۵-۱۳۲۱، شاعر ملّی ایتالیا، نویسندهٔ کمدی الهی.

ژان اهل پاریس، Jean de Paris : ۱۲۴۰-۱۳۰۶، راهب فرقهٔ دومینیکن، حکیم الهی و مدرس حوزهٔ علمیهٔ پاریس.

سیگروس، Sigerus : ۱۲۴۰-۱۲۸۴، از مدرسان حوزهٔ علمیهٔ پاریس و از ارسطوییان آن

دوره که برخی نظرات او رافضی خوانده شد. در فرانسه به دیوان تفتیش عقاید خوانده شد، اما او پیش از آن کشور را ترک کرده بود.

رابرت فیلمر، Sir Robert Filmer : ۱۶۵۳-۱۵۸۸، سیاستنامه‌نویس انگلیسی و از نظریه‌پردازان سلطنت مطلقه، نویسندهٔ رسالهٔ پدرسالار که در حدود سال ۱۶۴۰ نوشته شده است.

ژان کالْوَن، Jean Calvin : ۱۵۶۴-۱۵۰۹، حقوقدان و از اومانیست‌های فرانسوی که به اصلاح دینی لوتر پیوست و در شمار نمایندگان بزرگ اصلاح دینی در فرانسه و سویس درآمد.

کلمنتوس پنجم، Clementus V : ۱۳۱۴-۱۲۶۰، روحانی فرانسوی که به سال ۱۳۰۵ به مقام پاپی رسید و دارالخلافهٔ پاپی را به شهر آوینیون در جنوب فرانسه انتقال داد.

کُلوتْچو سالوتاتی، Coluccio Salutati : ۱۴۰۶-۱۳۳۱، از نخستین نمایندگان اومانیسم شهروندی ایتالیا.

کوپریانوس، Cyprien de Carthage : از پدران کلیسا در آفریقای رُمی- مسیحی، پیرو ترتولیانوس و اسقف قرتاجنه که در حدود ۲۵۸ میلادی درگذشته است. از کوپریانوس رساله‌های بسیاری دربارهٔ الهیات مسیحی و از جمله نخستین رساله دربارهٔ سازمان کلیسا بر جا مانده است.

گراتیان، Franciscus Gratianus : مرگ ۱۱۴۰، فقیه ایتالیایی اهل بُلونیا و تدوین کنندهٔ حقوق شرعی کلیسایی.

گرگوریوس چهارم، Gregorius IV : مرگ ۸۴۴، روحانی ایتالیایی که به سال ۸۲۷ به مقام پاپی رسید.

گرگوریوس قدیس، Gregorius : گرگوریوس اول و ملقب به بزرگ، ۶۰۴-۵۴۰، از بزرگ‌ترین متألهین مسیحی که به سال ۵۹۰ به مقام پاپی رسید و با الهام از رسالهٔ مدینهٔ الهی اُگوستین قدیس، اصلاحاتی در سازمان کلیسا به عمل آورد. آوازهای کلیسایی معروف به «سرودهای گرگوری» در زمان او ساخته شده است.

گرگوریوس هفتم، Gregorius VII : ۱۰۸۵-۱۰۲۰، روحانی ایتالیایی که به سال ۱۰۷۳ به مقام پاپی رسید. او بانی یکی از مهم‌ترین اصلاحاتی است که در سده‌های میانه در کلیسا صورت گرفته است.

گرگوریوس نهم، Gregorius IX : ۱۲۴۱-۱۱۷۰، حکیم الهی و فقیه ایتالیایی که به سال ۱۲۲۷ به مقام پاپی رسید. او از مدافعان سر سخت امتیازات پاپی و بنیادگذار نهاد تفتیش عقاید بود. او در سال ۱۲۳۴ رساله‌ای با عنوان فتاوا یا ***Decretalis*** را منتشر کرد که مهم‌ترین مجموعهٔ قانون شرع کلیسایی است.

گرگوریوس یازدهم، Gregorius XI : ۱۳۷۸-۱۳۲۹، واپسین پاپ فرانسوی و واپسین پاپ از پاپ‌های دارالخلافهٔ آوینیون که به سال ۱۳۷۰ به مقام پاپی رسید.

گِلاسیوس، Gelasius، روحانی ایتالیایی که در سال ۴۹۲ به مقام پاپی رسید.

گوئیتچاردینی، Francesco Guicciardini : ۱۵۴۰-۱۴۸۳، دیپلمات برجسته و رجل سیاسی فلورانسی، تاریخ‌نویس و نظریه‌پرداز جمهوری‌خواهی. تاریخ ایتالیا مهم‌ترین اثر اوست که پس از مرگ نویسندهٔ آن منتشر شده است.

گیوم دُکُنش، Guillaume de Conches : ۱۱۵۴-۱۰۸۰، از شاگردان برنار قدیس، فیلسوف و شارح.

لئوی سوم، Leo III : مرگ ۸۱۶، روحانی ایتالیایی که به سال ۷۹۵ به مقام پاپی رسید و در مراسم تاج‌گذاری شارلمانی تاج شاهی را بر سر او گذاشت.

جان لاک، John Locke : ۱۷۰۴-۱۶۳۲، فیلسوف انگلیسی و یکی از بنیادگذاران اندیشهٔ آزادی.

مارتین لوتر، Martin Luther : ۱۵۴۶-۱۴۸۳، راهب اُگوستینی آلمانی، حکیم الهی و نظریه‌پرداز اصلاح دینی.

لوئی یازدهم، Louis XI : ۱۴۸۳-۱۴۲۳، پادشاه فرانسه از سلسلهٔ والْوا.

لوقا، Luc : پیرو پولس قدیس و نویسندهٔ سومین انجیل و اعمال رسولان.

مارسیلهٔ پادوایی، Marsilio dei Mainardini di Padova : فوت ۱۳۴۲-۳، اهل ایتالیا، رئیس حوزهٔ علمیهٔ پاریس، پزشک، از نزدیکان شاه آلمانی، لودویگ، نویسندهٔ مدافع صلح و آرامش.

مالبرانش، Nicolas Malbranche : ۱۷۱۵-۱۶۳۸، راهب فرانسوی، حکیم الهی و یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مکتب دکارتی.

مانگُلد، Manegold von Lautenbach : مرگ ۱۱۰۳، حکیم الهی آلمانی.

مرسن، Marin Mersenne : ۱۵۸۸-۱۶۴۸، حکیم الهی فرانسوی، ریاضیدان و فیلسوف طبیعیات.

مِلانْشْتُن، Philipp Melachton : ۱۴۹۷-۱۵۶۰، از نخستین پیروان مارتین لوتر و ادامه دهندهٔ نظریهٔ اصلاح دینی در آلمان.

متّیٰ، Mathieu : حواری عیسیٰ مسیح و یکی از نویسندگان انجیل‌های چهارگانه که در آن شرح سوانح زندگی عیسیٰ مسیح برای آموزش به فلسطینیان آمده است. احتمال دارد که متّیٰ نخستین گزارش از سوانح زندگی عیسیٰ مسیح به زبان آرامی را نوشته باشد که بخش عمده‌ای از انجیل‌های چهارگانه بر پایهٔ آن تدوین شده است.

مرقس، Marc : پیرو پطرس قدیس و نویسندهٔ قدیم‌ترین انجیل که گفته می‌شود برای غیر یهودیان نوشته است.

تُماس مونتسر، Thomas Müntzer : ۱۴۹۰-۱۵۲۵، واعظ خیال‌پرداز آلمانی که تصور می‌کرد از روح‌القدس الهام می‌گیرد. در آغاز، از پیروان لوتر بود، اما با او از در مخالف درآمد. او خود را «دانیال دیگری» می‌دانست و رهبری شورش روستاییان تورینگن را به دست گرفت، اما با شکست شورش، مونستر به اسارت درآمد و اعدام شد.

نُمرود، شاه افسانه‌ای بابِل که دعوی خدایی می‌کرد. ابراهیم پیامبر در زمان او به نبوت مبعوث شد و بت‌های بابلیان را در هم شکست.

نوما، Numa : دومین پادشاه از شاهان هفتگانه‌ای که پیش از برقرار شدن جمهوری در رُم فرنان می‌راند.

نیکولائوس کوزانوس، Nicolaus Cusanus : ۱۴۰۱-۱۴۶۴، فیلسوف، حکیم الهی و فقیه، نمایندهٔ پاپ در آلمان.

وتتوری، Francesco Vettori : ۱۴۷۴-۱۵۳۹، رجل سیاسی، دیپلمات و دوستان نزدیک ماکیاوللی.

ویتوریا، Francisco de Vitoria : ۱۴۸۳-۱۵۴۶، حکیم الهی اسپانیایی و راهب فرقهٔ دومنیکن. او به مدت شانزده سال در حوزهٔ علمیهٔ پاریس به تحصیل و تدریس پرداخت و در بازگشت به اسپانیا نیز به مدرسی الهیات منسوب شد.

جان ویکلیف، John Wyclif : ۱۳۳۰-۱۳۸۴، حکیم الهی انگلیسی که شورای کُستانتس

حکم به رفض او داد.

ویکو، Giambattista Vico : ۱۶۶۸-۱۷۴۴، حقوقدان ایتالیایی و فیلسوف فرهنگ.

ویلیام اُکامی، William of Ockham : ۱۲۸۵-۱۳۴۹، فیلسوف و حکیم الهی فرقهٔ فرانسیسکانی، پیشرو مکتب اصالت تسمیه، از مخالفان پاپ.

هاینریش چهارم، Heinrich IV : ۱۰۵۰-۱۱۰۶، پادشاه امپراتوری مقدس آلمان؛ با پاپ گرگوریوس هفتم اختلاف‌هایی پیدا کرد که به جدال تنصیص معروف است.

هومبرت، Humbert : ۱۰۰۰-۱۰۶۱، مطران کلیسا، نمایندهٔ مخصوص پاپ و نظریه‌پرداز اصلاح کلیسا.

هیلده‌براند، Hildebrand : نام گرگوریوس هفتم پیش رسیدن به مقام خلافت عیسیٰ مسیح. ر.ک. گرگوریوس هفتم.

یواشیم فیوره‌ای، Gioacchino da Fiore : ۱۱۳۰-۱۲۰۱، عارف ایتالیایی و نظریه‌پرداز الهیات تاریخ.

یوستینیانوس، Justinianus : ۴۸۳-۵۶۵، امپراتور رُم شرقی. به همت و به نام او مجموعهٔ قوانینی با عنوان *Codex justinianus* تدوین شد.

یوهانس بیست و دوم، Johanes XXII : مرگ ۱۳۳۴، روحانی اهل فرانسه که به سال ۱۳۰۶ به عنوان دومین پاپ از پاپ‌های آوینیونی برگزیده شد.

یوحنّا، Jean : حواری مورد توجه عیسیٰ مسیح و نویسندهٔ واپسین انجیل. انجیل یوحنا به خلاف سه انجیل دیگر، بیشتر از آن‌که شرحی از سوانح احوال عیسیٰ مسیح به دست دهد، مباحث مهم الهیات مسیحی را مطرح کرده است.

کتاب‌شناسی

Louis Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock-IMEC. 1995, tome II, p. 42-169.

L'antimachiavélisme de la renaissance aux Lumières, édité par Alain Dierkens, Editions de l'Université de Bruxelles 1997.

Antiqui und Moderni : Traditionsbewusstsein und Fortschrifts - bewusstsein im späten Mittelalter, hrsg. von Albert Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1974.

Aristotelismo politico e ragion di stato, a cura di A. Enzo Baldini, Firenze, Leo S. Olschki Editore 1995.

H.-X . Arquillière, *L'augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-Age*, Paris, Vrin 1955.

H.-X . Arquillière, *Saint Grégoire VII : Essai sur la conception du pouvoir pontifical*, Paris, Vrin 1934.

H.-X . Arquillière, « Sur la formation de la "théocratie" pontificale », *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris, Edouard Champion 1925.

Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, P.U.F. 1999.

Aleida Assmann, *Zeit und Tradition : kulturelle Strategie der Dauer*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau 1999.

Averroès, *Le livre du discours décisive*, arabe et traduction française, Paris, Flammarion 1996.

P.A. van den Baar, *Die kirchliche Lehre der* translatio imperii Romani *bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Roma 1956.

Terence Ball, James Farr, Russell L. Hans, *Political innovation and conceptual change*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

Maurice Barbier, *La modernité politique*, Paris, P.U.F. 2000.

Hans Baron, *The crisis of early Italian Renaissance : civic humanism and republican liberty in the age of classicism and tyranny*, Princeton University Press 1955, 2 vol.

Hans Baron, *In search of Florentine humanism crisis of early : essays on the transition from medieval to modern thought*, Princeton University Press 1988, 2 vol.

Hans Baron, " Machiavelli : the republican citizen and the author of *The Prince* ", *The English historical review*, vol. LXXVI, Longmans 1961, p. 217-253.

Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne*, Paris, P.U.F. 1990.

Léon Baudry, *Guillaume d'Occam : sa vie, son œuvre, ses idées politiques et sociales*, Paris, Vrin 1950.

Christian Bec et alii, *L'Italie de la renaissance : un monde en mutation 1378-1494*, Paris, Fayard 1990.

Christian Bec et alii, *Précis de la littérature italienne*, Paris, P.U.F. 1982.

Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, Hiersemann 1937.

Thomas Berns, *Violence de la loi à la renaissance : l'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé 2000.

André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Publications de la faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, vol. XIII, Genève 1956.

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt an Main, Suhrkamp 1997.

Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press 1990.

Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, Edition, introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Droz 1967.

Stanislas Breton, *Saint Paul*, Paris, P.U.F. 1988.

P. Brunel, *L'Etat et le souverain*, Paris, P.U.F. 1978.

Peter Brown, *Religion and society in the age of Saint Augustine*, London, Faber & Faber 1972.

August Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg, Max Gehlen 1968.

Guillaume Budé, *Le livre de l'institution du prince*, Frankfurt-Bern-New York, Peter Lang 1983.

Jean Calvin, *Institution de la religion chestienne*, texte établi et présenté par Jacques Pannier, Paris, Les Belles-Lettres 1961, 4 vol.

The Cambridge history of medieval philosophy, ed. by, Normann Kretzmann, Antony Kenny & Jan Pinborg, Cambridge University Press 1984.

The Cambridge history of renaissance philosophy, ed. by Charles B. Schmitt & Quentin Skinner, Cambridge University Press 1990.

The Cambridge history of political philosophy : 1450-1700, ed. by J.H. Burns, Cambridge University Press 1991.

The Cambridge history of medieval political thought : 350-1450, ed. by J.H. Burns, Cambridge University Press 1988.

J. Canavaggio et alii, *Histoire de la littérature espagnole*, tome I : Moyen Age-XVI^{e} siècle-XVII^{e} siècle, Paris, Fayard 1993.

Paulette Carrive, *La pensée politique anglaise : passions, pouvoirs et liberté de Hooker à Hobbes*, Paris, P.U.F. 1994.

Ernst Cassirer, *The myth of the state*, London, Oxford University Press 1946.

Baldassar Castiglione, *Le livre du courtisan*, Paris, Gérard Lebovici 1987.

Federico Chabod, *Machiavelli and the renaissance*, London, Bowes & Bowes 1958.

Federico Chabod, *De Machiavel à Benedetto Croce*, Genève, Droz 1970.

M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^{e} siècle*, Paris, Vrin 1957.

M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin 1957.

M.-D. Chenu, « Antiqui, Moderni », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17^{e} année, n° 1, Paris, Lecoffre 1928, p. 82-94.

Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*, Paris, Fayard 1975.

Cicéron, *Discours*, tome X, « Catilinaires », texte latin et traduction française par Edouard Bailly, Paris, Belles-Lettres 1974.

Cicéron, *De finibus*, texte latin et traduction française par Jules Martha, Paris, Belles-Lettres 1967, 2 vol.

Cicéron, *De officiis*, texte latin et traduction française par Maurice Testard, Paris, Belles-Lettres 1965-1970, 2 vol.

Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin, Ullstein 1998.

Yves M.-J. Congar, *La tradition et les traditions*, I : « Essai historique » ; II : « Essai théologique », Paris, Arthème Fayard 1963.

Yves M.-J. Congar, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Ed. du Cerf 1970.

Dante Alighieri, " Monarchia ", *Opere minori*, tomo II, Milano-Napoli, Riccardo Riccardi 1979.

Dante Alighieri, *Monarchie*, texte latin et traduction française, Paris, Belin 1993.

Dante Alighieri, *Œuvres complètes*, Paris, La Pochothèque 1996.

Dante Alighieri, *La monarchie, in* Dante, *Œuvres complètes.*

M. David, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX^{e} au XIV^{e} siècle*, Paris 1954.

Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la réforme*, Paris, P.U.F. 1998.

Jean Delumeau, *L'Italie de la renaissance à la fin du XVIII^{e} siècle*, Paris, Armand Colin 1991.

August Deneffe, *Der Traditionsbegriff: Studie zur Theologie*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1931.

Philippe Desan, *Naissance de la méthode : Machiavel, La Ramée Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Nizet 1987.

Hans de Vries, *Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel*, Den Haag, Excelsior 1954.

Henri Drei, *La vertu politique : Machiavel et Montesquieu*, Paris, L'Harmattan 1998.

Georges Duby, *L'an mil*, Paris, Gallimard-Julliard 1980.

Georges Duby, « L'histoire des systèmes de valeurs », *History and theory*, vol. XI, n° 1, Wesleyan University Press 1972, p. 15-25.

Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil 1983.

Louis Dumont, *Homo aequalis I : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard 1977.

John Dunn and Ian Harris (ed.), *Aquinas*, Chetenham , E. Elgar 1997, 2 vol.

John Dunn and Ian Harris (ed.), *Machiavelli*, Chetenham , E. Elgar 1997, 2 vol.

Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, München, C.H. Beck 1984.

Egidio Colonna, *Li gouvernement des rois*, a XIII[th]. Century French version of Egidio Colonna's treatise *De regimene principum*, edited by S.-P. Molenaer, London, Columbia University Press 1899.

Entretiens sur la renaissance du 12[e] siècle, sous la direction de Maurice de Gandillac et Edouard Jeauneau, Paris-La Haye, Mouton 1968.

Erasmus, *The education of a Christian prince*, Cambridge, Cambridge University Press 1997.

Erasmus of Rotterdam, *Praise of folly*, Harmondsworth, Penguin Books 1971.

Georges Faraklas, *Machiavel : le pouvoir du prince*, Paris, P.U.F. 1997.

Lucien Febvre, *Un destin : Martin Luther*, Paris, P.U.F. 1968.

Robert Filmer, *Patriarcha, in* John Locke, *Two treatises of civil government*, ed. by Thomas I. Cook, New York, Hafner 1956.

John Finnis, *Aquinas : moral, political and legal theory*, Oxford, Oxford University Press 1998.

Silvia Fiore, *Niccolo Machiavelli*, New York, Greenwood Press 1990.

R. Folz, *L'idée d'empire en Occident du V[e] au XIV[e] siècle*, Paris, Aubier 1953.

E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin 1981.

Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard 1976.

Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard 1994.

Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard 1994.

Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard 1994.

Martin Fleischer, *Machiavelli and the nature of political thought*, New York, Atheneum 1972.

Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Köln, Böhlau Verlag 1957.

Carl Joachim Friedrich, *The philosophy of law in historical Perspective*, Chicago, University of Chicago Press 1963.

From persecution to toleration, ed. by O.P. Grell, J.I Israel, N.Tyacke, Oxford, Clarendon Press 1991.

Franco Gaeta, « La naissance de l'Etat moderne », *Théorie et pratique à la renaissance : XVII^e colloque international de Tours*, Paris, Vrin 1977, p. 459-470.

Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta. 1972-1990, 6 Bd.

Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hrsg. von Walter Lammers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buch-gesellschaft 1961.

Felix Gilbert, *Guicciardini and Machiavelli ; Politics and history in sixteenth-century Florence*, Princeton, Princeton University Press 1965.

Myron Piper Gilmore, *Argument from Roman law in political thought 1200-1600*, Cambridge Mas., Harvard University Press 1941.

Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot & Rivages 1999.

Etienne Gilson, *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1983.

Etienne Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin 1972.

Etienne Gilson, *La métamorphose de la cité de Dieu*, Louvain-Paris, Vrin 1952.

Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin 1982.

Etienne Gilson, *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin 1974.

Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Ferdinand Schöningh, München-Paderborn 1974.

Jacques Goudet, *Dante et la politique*, Paris, Aubier 1969.

Werner Goez, *Translatio imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsgedankens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1958.

Jacques Goudet, *La politique de Dante*, Lyon, L'Hermès 1981.

John W. Gough, *Fundamental law in English constitutional history*, Oxford University Press 1971.

Simone Goyard-Fabre, « Introduction », Etienne de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Flammarion 1983.

Baltasar Gracián, *L homme de cour*, Paris, Edition Mille et Une Nuit 1997.

Baltasar Gracián, *Manuel de poche pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres*, traduction de Benito Pelegrán, Paris, Editions Libres-Hallier 1978.

Baltasar Gracián, *Le héros*, Paris, Gallimard 2000.

François Guichardin, *Avertissements politiques*, Paris, Les Editions du Cerf 1988.

François Guichardin, *Ricordi: conseils et avertissements en matière politique et privée*, Paris, Ivrea 1998.

Francesco Guicciardini, *Opere*, Milano-Napoli, Riccardo Riccardi 1961.

Francesco Guicciardini, *Ecrits politiques*, Paris, P.U.F. 1997.

Francesco Guicciardini, *Considérations à propos des* Discours *de Machiavel*, Paris, L'Hamattan 1997.

Francesco Guicciardini, *Histoire d'Italie*, Paris, Robert Laffont 1996, 2 vol.

Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, P.U.F. 2000.

Bernard Guillemain, *Machiavel: une anthropologie du politique*, Genève, Droz 1977.

Hamman, *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam : Etudesur le* Breviloquium, Paris, Editions Franciscaines 1942.

Bernice Hamilton, *Political thought in sixteenth-century Spain : a study of the political ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*, Oxford, The Clarendon Press 1963.

Charles Homer Haskins, *The renaissance of twelfth century*, Cleveland & New York, Meridian Books 1957.

Henri Hauser, *La modernité du XVI^e siècle*, Paris, Cahiers des Annales n° 21, Armand Colin 1963.

Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris, Fayard 1961.

G. F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1975.

Karl Heussi, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte : ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1921.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hrsg. Von J. Ritter, K. Gründer, Basel, Schwabische & Co. AG. Verlag 1971-1998, 10 vol.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge-New York, Cambridge University Press 1991.

Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Sirey 1971.

Thomas Hobbes, *The elements of law, natural and politic*, edited by Ferdinand Tönnies, Polymouth and London, Franck Cass 1969.

Bent Holmberg, *Paul and power : The structure of authority in the primitive epistles*, Philadelphia, Fortress Press 1978.

Humanitas-Christianitas, Walther v. Loewenich zum 65. Geburtstag, hrsg. von K. Beyschlag, G. Maron und E. Wölfel, Witten, Luther Verlag 1968.

L'individualisme dans la pensée moderne XVI^e-XVIII^e siècles, publié par Gian Mario Cazzaniga & Yves Charles Zarka, Pisa, Edizioni Ets 1995, 2 vol.

Jean Bodin, nature histoire, droit et politique, sous la direction de Yves Zarka, Paris, P.U.F. 1996.

Edouard Jeauneau, « Nains et Géants », cf. *Entretiens sur la renaissance du 12ᵉ siècle.*

John of Salisbury, *Policraticus : of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers*, Cambridge University Press 1990.

E. Jordan, « Dante et la théorie romaine de l'Empire », 1ᵉ partie, *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1921, 45ᵉ année, p. 353-396 ; 2ᵉ partie, *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1922, 4ᵉ série, 1ᵉ année, n° 1-2, p. 191-232 ; 3ᵉ partie, *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1922, 4ᵉ série, 1ᵉ année, n° 3-4, p. 333-390.

Victoria Kahn, *Machiavellian rhetoric : from counter-reformation to Milton*, Princeton, Princeton University Press 1994.

I. Kant, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1968.

Ernst Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, P.U.F. 1984.

Karsten Klaehn, *Martin Luther : sa conception politique*, Paris, F. Sorlot 1941.

Wilhelm Kölmel, *Wilhelm Ockham und seine Kirchen-politischen Schriften*, Essen, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1962.

Reinhart Koselleck, " Fortschritt ", *Geschichitliche Grund-begriffe*, s.v.

Reinhart Koselleck, " Krise ", *Geschichitliche Grundbegriffe*, s.v.

Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg, Karl Albert 1959.

Niedergang : Studien zu einem geschichtlichen Thema, hrsg von Reinhart Koselleck, Paul Widmer, Stuttgart, Klett-Cotta 1980.

Paul-Oskar Kristeller, *Renaissance concept's of man and other essays*, Harper Torchbooks, New York 1972.

Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Editions Bréatrice 1934-1947 ; tome 1 : « Bilan du XIIIᵉ siècle » ; tome 2 : « Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque » ; tome 3 : « Secteur social de la scolastique » ; tome 4 : « L'individualisme ockhamiste », 1ᵐᵉ fascicule : « Ockham et son temps » ; tome 5, 2ᵐᵉ fascicule : « Base de départ » ; tome 6 : 3ᵐᵉ fascicule « La morale et le droit ».

The languages of political theory in early-modern Europe, edited by Anthony Pagden, London-New York, Cambridge University Press 1987.

Paul Larivaille, *La pensée politique de Machiavel : les* Discours sur la première décade de Tite-Live, Presses Universitaires de Nancy 1982.

George Lawson, *Politica sacra et civilis*, Cambridge University Press 1992.

Gabriel Le Bras, « Le droit romain au service de la domination pontificale », *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey 1949, 4e série, 27e année, p. 377-398.

Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Paris, Aubier 1955, 2 vol.

Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris, Flammarion 1946.

Joseph Leclerc, « L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age », *Recherches de science religieuse*, tome XXI, n° 3, juin 1931, p. 299-339 ; tome XXII, n° 2, avril 1932, p. 151-177, n° 3 ; juin 1932, p. 280-303.

Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIe siècle*, Paris, §§ 1942.

Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard 1972.

Claude Lefort, *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy 1992.

Claude Lefort, *Les formes de l'histoire : Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard 1978.

Claude Lefort, « La modernité de Dante », *in* Dante, *La monarchie.*

Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard 1981.

Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard 1988.

Jacques Le Goff, *La civilisation du moyen âge*, Paris, Flammarion 1992.

Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt et alii, *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, Paris, Fayard 1999.

Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, P.U.F. 1988.

Franck Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, Paris, P.U.F. 1998.

Mai Lequam, *La philosophie morale de Kant*, Seuil, Paris 2001.

Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F. 1989.

Alain de Libera, *Penser au moyen âge*, Paris, Le Seuil 1991.

Justus Lipsius, *Sixe bookes of politickes or civil doctrine*, London 1594, Da Capo Press & Theatrvm Orbis Terrarvm, Amsterdam & New York 1970.

John Locke, *Essais sur la loi de nature*, Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen 1986.

John Locke, *Lettre sur la tolérance*, texte latin et traduction française de R. Polin, Paris, P.U.F. 1965.

René-Jacques Lovy, *Luther*, Paris, P.U.F. 1983.

Karl Löwith, « Weltgeschichte und Heilsgeschehen : die theologischen Voraussetzungen der Geschichts-philosophie », *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, J.B. Merzlersche Verlagsbuchhandlung 1983.

Henri de Lubac, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer 1984.

Henri de Lubac, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris, Aubier-Montaigne 1944.

Luther et les problèmes de l'autorité civile, textes allemands et traduction par Joël Lefebvre, Paris, Aubier-Montaigne 1973.

Martin Luther, *Studienausgabe*, hrsg. von H.-U. Delius, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1982.

Martin Luther, *Œuvres*, Genève, Labor & Fides 1957-1989, 20 vol.

Machiavel, *Le prince-De principatibus*, texte italien établi par Giorgio Inglese, traduction et commentaire J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini, Paris, P.U.F. 2000.

Niccolò Machiavelli, *Opere*, Milano-Napoli, Riccardo Riccardi 1954.

Machiavelli and republicanism, ed. by Quentin Skinner & Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press 1990

J.P. Mackey, *The modern theology of tradition*, London, Darton, Longman & Todd 1962.

Nicolas Malebranche, « De la recherche de vérité », *Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard 1979.

Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université 1911, 2 vol.

Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot 1977.

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy 1987.

Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion 1997.

Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's new modes and orders : a study of the* Discourses on Livy, Ithaca and London, Cornell University Press 1979.

Harvey Mansfield, *Machiavellian's virtue*, Chicago, University of Chicago Press 1996.

Marina Marietti, *Savonarole*, Paris, PUF 1997.

Marsilius of Padua, *The defender of peace*, New York, Harper & Row 1967.

Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens*, Berlin, Rütten & Loening 1958, 2 Bd.

Aimé Georges Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, Le Cerf 1953.

Arthur Stephen McGrade, *The political thought of William Ockham*, Cambridge University Press 1974.

Medieval philosophical texts II : ethics and political philosophy, edited by A. S. McGrade, J. Kilcullen and M. Kempshall, Cambridge University Press 2001.

Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, München, R. Oldenburg Verlag 1957.

Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire : enjeux philosophiques*, Paris, P.U.F. 2001.

Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e^ siècle*, Paris, Vrin 19531.

S. Meyssonier, *la balance de l'horloge : la pensée libérale en France au XVIII^e^ siècle*, Montreuil, Editions de la Passion 1989.

Theodor Mommsen, « Petrarch's conception of the "Dark ages"», *Speculum*, vol. XVII, n° 2, April 1942, p. 226-241.

Jean Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin 2002.

Athanasios Moulakis, *Republican realism in the renaissance Florence*, New York-Oxford, Rowman & Littlefield 1998.

H. Münkler, *Machiavelli : Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt, Fisher 1982.

Louis Mourin, *Jean Gerson, prédicateur français*, Brugge Rijksuniversiteit te Gent 1952.

Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, Paris, Les Editions de Paris 1988.

Cary J. Nederman, *Medieval aristotelianism and its limits : classical traditions in moral and political philosophy, 12th-15th centuries*, Hampshire, Variorum 1997.

Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'antiquité et moyen âge*, Paris, P.U.F. 1998.

Nicolas de Cues, *Concordance catholique*, Québec, Centre d'Etudes de la Renaissance, Université de Sherbrooke 1977.

William Nitze, " The so-called twelfth century renaissance ", *Speculum*, vol. XXIII, n° 3, July 1948, p. 464-471.

Marcel Pacaut, *Alexandre III : Etude sur la conception du pouvoir pontifical sa pensée et dans son œuvre*, Paris, Aubier 1951.

Marcel Pacaut, *La théocratie : l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, Aubier 1957.

G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle ; les écoles et les enseignements*, Paris, Vrin 1933.

Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Ed. du Seuil 1963.

Alexandre Passerin d'Entrèvres, *The medieval contribution to political thought*, New York, The Humanities Press 1959.

Alexandre Passerin d'Entrèvres, *Dante as a political thinker*, Oxford. Clarendon Press 1952.

Alexandre Passerin d'Entrèvres, *La notion de l'Etat*, Paris, Sirey 1969.

Anton C. Pegis, " Some recent interpretations of Ockham ", *Speculum*, vol. XXIII, n° 3, July 1948, p. 453-463.

Benito Pelegrín, *Ethique et esthétique du baroque : l'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud 1985.

Jean Pic de la Miradole, *Œuvres complètes*, Paris, P.U.F. 1993.

John G.A. Pocock, *The machiavellian moment : Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press 1975.

John G.A. Pocock, *Virtue, commerce and history*, Cambridge University Press 1976.

Gianfranco Poggi, *The development of the modern state*, Stanford University Press 1978 .

Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard 1984.

Alain Pons, « Guichardin, l'action et le poids des choses », *in* François Guichardin, *Ricordi*.

François Poujoulet, *Philosophie politique et théologie dans la* Monarchia *de Dante*, Montpellier, Institut Protestant de Théologie 1995.

La querelle des Anciens et des Modernes : XVII e-XVIIIe siècles, précédé de « Les abeilles et les araignées » de Marc Fumaroli, édition établi par Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard 2001.

Le pouvoir de la raison d'Etat, sous la direction de Christian Lazzeri et Dominique Reynié, Paris, P.U.F. 1992.

La raison d'Etat : politique et rationalité, sous la direction de Christian Lazzeri et Dominique Reynié, Paris, P.U.F. 1992.

Jeannine Quillet, *Les clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris, Flammarion 1972.

Jeannine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin 1970.

Raison et déraison d'Etat : théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe et XVIIe siècles, sous la direction de Yves Charles Zarka, Paris, P.U.F. 1994.

J. Ratzinger, " Tradition ", *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von Josef Höfer, Karl Rahner, Freiburg, Herder 1965, Bd. 10, s.v.

Walther Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken : Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichts-schreibung und zur Dekadenzproblem*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.

Augustin Renaudet, *Machiavel*, Gallimard, Paris 1956.

Jean Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, Honoré Champion 1926.

Pedro de Rivadeneira, *Le prince chrétien*, Paris, Fayard 1996.

Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Etats de la chrétienté*, édition établie par Christian Lazzeri, Paris, P.U.F. 1995.

Raymond de Roover, *la pensée économique des scolastiques : doctrines et méthodes*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales 1971.

Florentine studies : politics and society in renaissance Florence, ed. by Nicolai Rubinstein, London, Faber and Faber 1968.

Saint Augustin, *Œuvres*, tome II, *La cité de Dieu*, Paris, Gallimard 2000.

Saint Augustin, *Œuvres*, cinquième série, *La cité de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer 1956-60, 5 vol.

Saint Thomas, *Summa theologica*, Paris-Rome, Ed. Du Cerf-Desclée de Brouwer 1930-59.

Saint Thomas, *Du royaume*, Paris-Rome, Egloff 1946.

Savonarole, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, Paris, Seuil 1993.

Carl Schmitt, *Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, Duncker und Humbolt 1934.

Carl Schmitt, *Politische Theologie II : Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker und Humbolt 1984.

Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrechte des Jus Publicum Europaeun*, Berlin, Duncker und Humbolt 1988.

Gordon Schochet, *Patriarchalism in the political thought : the authoritarian family and the political speculation and attitudes especially in seventeenth-century England*, Oxford, Blackwell 1979.

Richard Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein* Breviloquium de principatu tryannico, Stuttgart, Hiersmann 1944.

Michel Senellart, *Machiavélisme et la raison d'Etat*, Paris, P.U.F. 1998.

Michel Senellart, *L'art de gouverner : Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil 1995.

Claude de Seyssel, *La monarchie de la France*, texte établi et présenté par Jacques Poujol, Paris, Librairie d'Argences 1961.

Gérard Sfez, Michel Senellart (ed), *L'enjeu Machiavel*, Paris, P.U.F. 2001.

Edward Shils, *Tradition*, London & Boston, Faber and Faber 1981.

Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought*, vol. 1, " The renaissance ", vol. II, " The age of reformation ", Cambridge, Cambridge University Press 1978.

Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press 1981.

V. Steenblock, « Tradition », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter und Karlried Gründer (Hrsg), Basel, Schwabe 1999, Bd. 10, 1315-1330.

Dorf Sternberger, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, Wiesbaden, F. Steiner 1981.

Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press 1959.

Leo Strauss, *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press 1953.

Leo Strauss, *What is the political philosophy?*, Westport, Greenwood Press 1959.

Leo Strauss, *The city and man*, Chicago, Rand McNally 1964.

Henri Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1928*, Strasbourg, Impression strasbourgeoise 1922.

Vickie B. Sullivan, *Machiavelli's three Romes*, DeKalb, Northern Illinois University Press 1996.

The political ideas of St. Thomas Aquinas ; representative selections, ed. with an introduction by Dino Bigongiari, New York, The Free Press 1997.

Rémi Teissier du Cros, *Jean Calvin : de la réforme à la révolution*, Paris-Montréal, L'Harmattan 1999.

Alberto Tenenti, *Florence à l'époque des Médicis de cité à l'Etat*, Paris, Flammarion 1968.

Brian Tierney, *Origins of papal infallibility 1050-1350 : a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill 1988.

Brian Tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought : 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

Brian Tierney, *Rights, laws and infallibility in the middle ages*, Hampshire, Variorum 1997.

Brian Tierney, *Church law and the constitutional thought in the middle ages*, Hampshire, Variorum 1979.

Brian Tierney, *The crisis of church and state : 1050-1330*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1964.

Brian Tierney, *Foundations of the conciliair theory : the contribution of the medieval canonists from Gratian to the great schism*, Cambridge, Cambridge University Press 1955.

Brian Tierney, *The idea of natural rights : studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press 1988.

Antonio Truyol Serra et alii, *Actualité de pensée juridique de Francisco de Vitoria*, Bruxelles, Bruylant 1988.

Walter Ullmann, *Medieval foundations of renaissance humanism*, London, Paul Elek 1977.

Walter Ullmann, *Law and politics in middle ages ; An introduction to the sources of medieval political ideas*, Ithaca-New York, Cornell University Press 1975.

Walter Ullmann, *Medieval political thought*, Middlesex, Penguin Books 1975.

Walter Ullmann, *Principles of government and politics in the middle ages*, London-New York, Methuen-Barnes 1974.

Walter Ullmann, *A short history of papacy in the middle ages*, London, Methuen 1972.

Walter Ullmann, *The growth of papal government in the middle ages ; a study of the ideological relation of clerical to lay power*, London, Methuen 1970.

Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil 1996

Paul Vallière, "Tradition", *The Encyclopaedia of religion*, Mircea Eliade (ed.) New York, Macmillan 1978, vol. 15, p. 1-16.

Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon : a study into Augustine's* City of God *and the source of his doctrine of the two cities*, Leiden-New York, E.J. Brill 1991.

Lucie Varga, *Das Schagwort vom "Finsteren Mittelalter"*, Baden-Wien, Rudolf M. Rohrer 1932.

Giambattista Vico, « La méthode des études de notre temps », *in* Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrit par lui-même*, traduction par Alain Pons, Paris, Grasset 1981.

Giambattista Vico, *La science nouvelle*, Paris, Gallimard 1993.

Evangelista Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, II, « Préréforme, réforme, contre-réforme, Paris, Cerf 1997.

Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien 1975.

Michel Villey, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues*, Paris, P.U.F. 1987.

Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press 1998.

Maurizio Viroli, *For love of country : an essay on patriotism and nationalism*, Oxford, Oxford University Press 1995.

Maurizio Viroli, *From politics to reason of state ; The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press 1992.

Cesare Visoli, « Machiavel inventeur de la raison d'Etat ? », *in* Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'Etat.*

Lars Vissig, *Machiavel et la politique de l'apparence*, P.U.F. Paris 1986.

Francisco de Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique*, Paris, Vrin 1980.

Francisco de Vitoria, *Leçon sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève, Droz 1966.

M. Watanabe, *The political ideas of Nicolaus Cusanus*, Geneva 1963.

D. Weinstein, *Savonarola and Florence : prophecy and the patriotism in the renaissance*, Princeton University Press 1970.

François Wendel, *Calvin : sources et évolution de sa pensée*, Genève, Labor & Fides 1985.

N.P. Williams, « Tradition », *Encyclopaedia of religion and ethics*, James Hastings (ed.), London, T. & T. Clark 1980, vol. 12, s.v.

Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, P.U.F. 1998.

Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, P.U.F. 1995.

Yves Charles Zarka, *Figures du pouvoir : Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, P.U.F. 2001.

Yves Charles Zarka, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, P.U.F. 1999 .

Yves Charles Zarka et alii, *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII^e siècle*, tome I : « études » ; tome II : « textes et documents » ; tome III : « Pierre Bayle : supplément du commentaire philosophique », Paris, P.U.F. 2002.

Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et la politique, sous la direction de Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, Paris, P.U.F. 1990.

Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier (ed.), *Machiavel, le prince ou le nouvel art politique*, Paris, P.U.F. 2001.

Michael Wilks, *The problem of sovereignty in the later middle ages : the papal monarchy with Augustinus triumphus and the publicists*, Cambridge University Press 1963.

William of Ockham, *A short discourse on the tyrannical government over things divine and human*, Cambridge University Press 1992.

نمایهٔ نام‌ها

۱. نام‌های خاص

۲. نام کتاب‌ها

نمایهٔ مفاهیم

از نویسندهٔ همین کتاب

کتاب‌های منتشر شده : تألیف

درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۶۷، چاپ ششم ۱۳۸۲.

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۷.

ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ نخست ۱۳۷۴، چاپ دوم ۱۳۷۹

خواجه نظام‌الملک چاپ نخست ۱۳۷۵، چاپ دوم ۱۳۸۲.

مفهوم ولایت مطلقه در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۱.

تأملی دربارهٔ ایران، ج. نخست دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۱، چاپ سوم ۱۳۸۲.

اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، بخش نخست از جلد نخست : ۱۷۸۹-۱۵۰۰، ۱۳۸۲.

سقوط اصفهان به گزارش کروسینسکی، چاپ نخست ۱۳۸۲.

ترجمه

هانری کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، چاپ نخست ۱۳۶۵.

هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، جلد دوم، چاپ نخست ۱۳۶۶.

هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، متن کامل، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۷۷، چاپ سوم ۱۳۸۰.

در دست تهیه

اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، بخش دوم از جلد نخست : ۱۷۸۹ـ۱۵۰۰.

تأملی دربارهٔ ایران، جلد دوم : مکتب تبریز.

اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، جلد دوم : ۱۹۱۴ـ۱۷۸۹.

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، ویراست دوم با تجدید نظر کامل.

ابن خلدون و علوم اجتماعی : گفتار در شرایط امتناع، ویراست دوم با تجدید نظر کامل.

درآمدی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، ویراست دوم با تجدید نظر کامل.